ZNAK

MIESIĘCZNIK

ROZWÓJ ORGANIZACJI KOŚCIOŁA W POLSCE

KRAKÓW

LISTOPAD-GRUDZIEŃ (11-12) 1965

Rok XVII

137-138

ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski, Władysław Stróżewski, Halina Bortnowska

REDAKCJA

Hanna Malewska (redaktor naczelny), **Halina Bortnowska** (sekretarz redakcji), **Władysław Stróżewski, Stanisław Grygiel**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84

Redakcja przyjmuje w godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 36.—; półrocznie zł 72.—; rocznie zł 144.—

Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu" Kraków, ul. Worcella 6, PKO No 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy.

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 50.40; półrocznie zł 100.80; rocznie zł 201.60

Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46, PKO 1-6-100024.

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

---

Cena zeszytu zł 12.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Nakład 1.000 egz. (dodruk). Ark. druk. 19,25. Papier druk. sat. kl. V 61×86 60 g. Maszynopis otrzymano 31. III. 1966. Druk ukończono w kwietniu 1966. Zam. 133 31. III. 1966. — T-18

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 1, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK XVII
Nr 137–138 (11-12)

Listopad-grudzień 1965

KRAKÓW

Niniejszym numerem „Znaku” otwieramy cykl poświęcony problematyce Millenium.
REDAKCJA

SŁOWO WSTĘPNE

Z całym naciskiem trzeba od razu powiedzieć, dla uniknięcia jakichkolwiek nieporozumień, że przedstawiony niżej w postaci zbioru ośmiu samodzielnych szkiców *Zarys rozwoju organizacji Kościoła katolickiego w Polsce* nie jest historią Kościoła katolickiego w Polsce i nie jest on także, rzecz tym bardziej oczywista, historią religii i życia religijnego, kultury religijnej, na naszych ziemiach. Cele opracowania są skromniejsze i bardziej ograniczone. Chodzi mianowicie o wstęp do właściwej, nowocześnie pojętej historii społeczności rzymsko-katolickiej w Polsce. Historia tej społeczności, jak zresztą i każdej innej, musi być najpierw uchwycona w możliwie precyzyjne ramy czasu, przestrzeni, cyfr, organizacji. Gdy chcemy poznać jakąkolwiek społeczność współczesną, zaczynamy zawsze nasze studium nad nią od wstępnego, generalnego zorientowania się w sytuacji z mapą i zestawieniami statystycznymi i encyklopedycznymi w ręku. To samo odnieść chcielibyśmy dziś do społeczności przeszłych, z tym tylko, że zdobycie najbardziej nawet podstawowych informacji czy też przedstawienie ich na mapach jest tam bardzo często rzeczą niezmiernie trudną a czasem wręcz niemożliwą. Nawet jednak w sytuacjach najtrudniejszych z punktu widzenia istniejącej dokumentacji, podejmujemy dziś wysiłek co najmniej szacunkowego uchwycenia najbardziej podstawowych danych. Dla każdego momentu historii ludzi żyjących na ziemiach polskich chcielibyśmy w ten sposób mieć odpowiednie, możliwie dokładne dane dotyczące ich liczby, rozmieszczenia w kraju (miasta — wsie, okolice

gęsto i rzadko zaludnione), układu stosunków społecznych, stanu gospodarczego, organizacji społeczeństwa, państwa itd. Historia Kościoła katolickiego, podobnie jak i historia innych Kościołów i wyznań, stanowi bardzo ważną część tak pojętej historii; dla ludności polskiej zaś historia ta ma z różnych względów szczególnie doniosłe, wręcz zasadnicze znaczenie. Stąd też, jak mniemamy, waga podjętego tematu nie tylko dla historii Kościoła, ale także historii Polski.

Kładąc tak wielki nacisk na opracowanie tego, co można by nazwać „socjografią historyczną", pozostajemy w zupełnej zgodzie z tymi kierunkami współczesnych nauk społecznych zajmujących się obecnymi czasami, które za punkt wyjścia badań przyjmują właśnie konieczność opracowania możliwie gruntownej „socjografii" badanej społeczności i to oczywiście socjografii obejmującej podstawowe elementy geografii demografii, ekonomii, ustroju tejże społeczności. Ogromny sukces współczesnej socjologii religii, zapoczątkowanej jakże niedawno, bo przed samą II wojną światową przede wszystkim we Francji, łączy się między innymi z przyjęciem zasady, że możliwie pełne opracowanie socjograficzne danej społeczności stanowić musi punkt wyjścia do dalszych badań socjologicznych. W chwili obecnej duża liczba diecezji rzymsko-katolickich w Europie zachodniej i obu Amerykach posiada już mniej lub bardziej gruntowne opracowania socjograficzne swej aktualnej sytuacji. Zagadnieniem naczelnym tych licznych opracowań, organizującym niejako cały zebrany materiał, jest sprawa wypełniania praktyk religijnych przez ogół ludności katolickiej. Coraz bardziej przyzwyczajamy się już na codzień do zaczynania rozważań na temat sytuacji religijnej w danej grupie społecznej, wsi, mieście, parafii, diecezji, od orientacji w procentach praktykujących wyznawców różnych kategorii płci, wieku, sytuacji społecznej itd. Jednocześnie jednak coraz wyraźniej widać niedostateczność tego typu analizy, powierzchownej bądź co bądź i łatwo mylącej zwłaszcza wtedy, gdy próbuje się wyciągać z ustalanych cyfr wnioski zbyt daleko idące i generalizujące. W ostatnich zwłaszcza latach zaznacza się w nauce coraz silniejsza reakcja przeciwko uproszczonym, rzec można dyletanckim sposobom wykorzystywania i rozumienia nagromadzonych danych. Właściwa interpretacja danych statystycznych dotyczących aktualnych praktyk domaga się bowiem nie tylko rozszerzenia badań na historię tychże praktyk w badanym rejonie i społeczności, ale także rozpatrzenia jakości tychże praktyk i ich znaczenia w świadomości i życiu ludzi zarówno w naszych czasach, jak i przeszłości. Znakomity uczony fran-

cuski, Gabriel Le Bras, który w 1931 roku sformułował program badania praktyk ludności katolickiej w historycznej i współczesnej mu Francji, traktował te badania jako punkt wyjścia do dalszej, pogłębionej i wielostronnej analizy. Tylko niektórzy spośród jego uczniów i naśladowców, zwłaszcza „praktycy" mało przygotowani teoretycznie do badań naukowych nad społecznościami ludzkimi i zafascynowani wymową nagromadzonych cyfr, zaczęli zbyt pośpiesznie patrzeć na bogaty kompleks zagadnień życia religijnego przez pryzmat owych cyfr nie dostrzegając innych aspektów sprawy. W ostatnich latach sam Gabriel Le Bras wielokrotnie występował obok innych uczonych przeciw takiemu rozumieniu programu badań socjograficznych. Postulowane dziś z różnych stron badania kompleksowe nad życiem i świadomością religijną ludzi z udziałem wielu dyscyplin naukowych — w szczególności zaś antropologii i psychologii społecznej — i uwzględniające w pełni momenty postaw, wartości, znaczeń w sensie używanym w psychosocjologii, są jednak zadaniem naukowym bardzo trudnym, bez żadnego porównania trudniejszym od względnie łatwej do przeprowadzenia zewnętrznej obserwacji praktyk. Nic też dziwnego, że postępy badawcze są tu o wiele wolniejsze, wyniki zaś — jak dotąd — o wiele mniej efektowne i bardziej dyskusyjne. I tu, podobnie jak w socjografii praktyk, grożą uproszczenia, zbyt jednostronne punkty widzenia, wtedy zwłaszcza, gdy wyniki osiągnięte przy pomocy jednego sposobu postępowania, jednej techniki badawczej, rozszerzamy na całokształt stosunków panujących w badanej grupie. Przykładem mogą tu być chociażby badania opinii, równie niekiedy — zdawałoby się — efektowne co i obserwacje praktyk, zarazem zaś również albo i bardziej „nadające się" do fałszywej interpretacji. Dopiero zastosowanie i konfrontacja szeregu metod i krytyczna, wielostronna analiza badanych problemów prowadzi do ich rzeczywiście lepszego zrozumienia i wyjaśnienia. Bardzo silna w dzisiejszym świecie aktualność zagadnień religijnych, interesowanie się nimi przez szerokie koła społeczeństwa i publicystykę, prowadzi łatwo do zapominania w praktyce o złożonym charakterze badań istotnie naukowych i wieloaspektowości ludzkich stosunków i sytuacji. Łatwo tu o bardzo zasadnicze nieporozumienia, nieostrożne i pochopne wnioskowania, niebezpieczną chęć szybkiego uzyskania od nauki odpowiedzi „jasnych i pewnych" na nasuwające się pytania. Istnieje i stale rośnie ogromna potrzeba kultury odbioru społecznego nauki, właściwego rozumienia nauki jako takiej i sposobu jej postępowania, w których jakże zasadniczą rolę gra formułowanie nowych,

zastępujących stare, hipotez, dostrzeganie nowych aspektów, formułowanie nowych punktów widzenia z innych perspektyw i tak dalej. Tą drogą postępujemy także we wszystkich naukach zajmujących się ludźmi, jak w socjologii czy historii, przy czym zwykle dopiero dłuższa historia danej nauki ukazuje wyraźnie, jak drogą wielkiej, ciągnącej się przez pokolenia dyskusji naukowej osiąga się powoli coraz to lepszy i pełniejszy obraz badanej rzeczywistości. Świadom tej sytuacji uczony traktuje zawsze napisaną przez siebie książkę jako swego rodzaju głos w dyskusji. Jeden z najwybitniejszych historyków pierwszej połowy XX wieku, Belg, Henri Pirenne, wyraził kiedyś przy okazji publikacji swej książki myśl, iż wielką nagrodą dla niego będzie, gdy po kilkunastu latach „nic z tej książki nie zostanie". Świadczyć to będzie bowiem o wywołaniu przez nią żywej dyskusji i zainicjowania nowych badań, które siłą rzeczy doprowadzić muszą do rewizji wypowiedzianych poglądów. Takie pojęcie rozwoju nauki nie odnosi się tylko do osób, ale całych kierunków i szkół badawczych, bogacących swym wkładem znajomość przedmiotu. Tak np. naszą znajomość historii Polski bardzo poważnie pogłębiły w pierwszej połowie XX wieku planowe i pionierskie wysiłki szkoły historii gospodarczej, reprezentowanej zwłaszcza przez Franciszka Bujaka i Jana Rutkowskiego wraz z ich uczniami, co oczywiście nie oznacza, by dorobku tej szkoły nie trzeba było poddawać dziś na nowo analizie badawczej lub też, co gorsza, by patrzeć zbyt wyłącznie przez jej pryzmat na całość dziejów naszego kraju i społeczeństwa.

W tak pojętych ramach nauki łatwiej będzie czytelnikowi nie utożsamiać przedstawianego *Zarysu rozwoju organizacji Kościoła katolickiego w Polsce* z pełną, wszechstronnie ujętą historią tegoż Kościoła w Polsce. Jak już wiemy, punktem wyjścia dla socjologii religii czasów nam współczesnych stała się socjografia praktyk. Z różnych względów socjologia historyczna społeczności katolickiej znajduje najlepsze oparcie nie tyle, jak się wydaje, w podobnie pojętym, choć innymi metodami prowadzonym badaniu praktyk, ile w uchwyceniu i przedstawieniu strony instytucjonalno-organizacyjnej Kościoła w jego historycznym rozwoju. Historia instytucjonalna Kościoła, połączona tradycyjnie z zainteresowaniami dla historii prawa kanonicznego czy praw kościelnych w ogólności, rozwinęła się intensywnie zwłaszcza w drugiej połowie XIX stulecia. Dziś nawiązujemy do kilkudziesięcioletniego dorobku tego działu historiografii wysuwając zarazem nowe zagadnienia. Interesuje nas więc w szczególności zagadnienie związków organizacji

kościelnej ze społeczeństwem, rekrutacji i szeroko pojętej formacji kleru czy zakonników, funkcji społecznych instytucji itd. W tradycyjnych kulturach społecznych europejskiego kręgu cywilizacyjnego życie religijne mas katolików ujęte było w bardzo poważnym stopniu w ramy instytucjonalne, parafii przede wszystkim, częściowo także bractw i innych małych grup społecznych. Istniała silna tendencja do możliwie dokładnego określenia obowiązkowych praktyk religijnych ludności i stworzenia systemu kontroli wypełniania tychże praktyk, wierzeń i życia ludzi. W tej sytuacji poznanie całego systemu organizacyjnego i zasad jego funkcjonowania stanowi niezbędny warunek wstępny badań nad praktykami i życiem religijnym ludzi. Warto tu przypomnieć, że tenże sam Gabriel Le Bras, który swymi pracami nad praktykami zainicjował w wielkim stopniu poważny ruch naukowy badań nad współczesnymi stosunkami religijnymi, na polu historii rozwinął działalność wraz z licznym gronem swych uczniów przede wszystkim w zakresie organizacji Kościoła katolickiego i jej funkcjonowania. W jednym i drugim wypadku chodziło mu, jak już podkreśliliśmy, o stworzenie najdogodniejszego, socjograficznego punktu wyjścia do właściwych badań nad życiem społeczno-religijnym. W tej sytuacji nie możemy także zapominać, że przeprowadzana wyżej krytyka socjografii religii odnosić się będzie w wielkiej mierze także do socjograficznie ujętej historii instytucjonalnej.

Historia organizacji kościelnej, nawet uwzględniająca w dużej mierze aspekty socjologiczne, pozostaje bowiem jakby szkieletem pozbawionym właściwego życia. Nie ma w niej w zasadzie miejsca na zagadnienia odpowiadające wspomnianym wyżej zainteresowaniom psycho-socjologicznym, zagadnienia kultur społecznych i miejsca w tych kulturach postaw i wartości religijnych, na charakterystykę życia duchowego jednostek, grup elitarnych, na omawianie ich trwałego wkładu w różne działy narodowej kultury; nawet zagadnienia życia religijnego najszerszych mas dotykane są tylko najogólniej i to bardziej w sensie norm stawianych w tym zakresie przez Kościół aniżeli ich rzeczywistej realizacji. W założeniu niejako *Zarys* nie odpowie na długi szereg palących kwestii, jakie stawiane są z różnych stron chociażby przy okazji refleksji millenijnych. Nie można jednak dziś jeszcze udzielić naukowo w pełni uzasadnionej i zdolnej nas zadowolić odpowiedzi na proste pytania stawiane historykowi, o to na przykład, czym był, a w wielkiej mierze czym jest w rzeczywistości społecznej katolicyzm polski. Stąd też możliwe są dotąd bardzo kontrowersyjne przekonania w tym zakresie, zależne od różnych nastawień i intencji. Po-

stulat pełnego, wolnego od jakichkolwiek obaw i uprzedzeń wykorzystania współczesnych możliwości naukowych dla udzielenia bardziej uzasadnionych odpowiedzi na te najprostsze pytania jest w tych warunkach nie tylko bardzo ważkim postulatem naukowym, ale posiada także ogromne znaczenie dla kultury i praktyki codziennego współżycia ludzi w Polsce. W tej sytuacji nie wolno też łatwo przeskakiwać pięter naukowego poznania, tak samo zresztą, jak z góry kwestionować istnienie względnie nie-istnienie jakichś aspektów rzeczywistości historycznej polskiej dlatego tylko, że dotąd nie zostały one poddane systematycznym badaniom. Nie wolno zapominać, korzystając z materiałów zestawianych w *Zarysie*, że chodzi tu jakby o fundamenty gmachu, posiadającego swe liczne piętra, o których nie ma tu wcale mowy. Gdy zaczniemy poważniej badać i te różne „piętra", nie wątpimy zresztą, że i one z kolei pozwolą na niejedno, zupełnie nowe spojrzenie także i na same „fundamenty". Badanie „pięter" musi jednak uwzględniać istnienie „fundamentów" i stale niejako do nich się odwoływać pod groźbą popełnienia największego może grzechu zawodowego historyka, a mianowicie potraktowania jakiegokolwiek zjawiska poza właściwymi mu ramami czasowymi i przestrzennymi, poza konkretnie istniejącymi w danym momencie warunkami, stosunkami, układami sił, sposobami myślenia itd. W tym sensie obecny, krótki zarys stanowi zresztą nie tyle same „fundamenty", ile jakby propozycję tychże, którą po oby jak najżywszej dyskusji i krytyce oraz uzupełniających pracach uda się może ująć w obszerniejszej i bardziej dojrzałej formie.

Mimo powtarzanych tu z takim naciskiem zastrzeżeń co do ostrożności przy wyciąganiu wniosków, pamięci o nie uwzględnionych aspektach rzeczywistości itd., wolno jednak chyba w oparciu o nagromadzone w *Zarysie* dane wysunąć tezę o szerszym znaczeniu. Lapidarnie i w wielkim skrócie można ją sformułować tak: „z dzisiejszym chrześcijaństwem, czy też katolicyzmem, nie jest tak źle jak wielu się wydaje, zaś z katolicyzmem dawniejszych wieków nie jest tak dobrze, jak myśli również wiele osób". Dotychczasowa obserwacja historyczna stosunków polskich, mimo całej fragmentaryczności i niewystarczalności, zdaje się w pełni potwierdzać formułowane dziś coraz częściej przez historyków Kościoła i socjologów religii zdanie odbiegające od tradycyjnych i szeroko rozpowszechnionych mniemań. Jak wiadomo, tradycyjnie niejako od kilku pokoleń przedstawiano sobie schematycznie rozwój chrześcijaństwa łacińskiego w postaci wykresu o linii wznoszącej się gdzieś do czasów karolińskich (okres „chrystianizacji"), następ-

nie równej mniej więcej linii gdzieś po schyłek XVII wieku (okres „cywilizacji chrześcijańskiej") i wreszcie linii stopniowo opadającej od XVIII w. (okres „dechrystianizacji"). Tymczasem gdy zaczęliśmy w nauce przyglądać się tak istotnym dla Kościoła zagadnieniom jak poziom życia i świadomości religijnej szerokich mas wyznawców czy też wykształcenie i kultura religijna kleru oraz zakonników, nasunęła się konieczność wręcz radykalnej rewizji schematu zbudowanego bardzo jednostronnie przede wszystkim chyba w oparciu o wyidealizowany w pewnych konserwatywnych kręgach dziewiętnastowiecznego społeczeństwa obraz średniowiecza europejskiego i jego chrześcijańskich królestw. Jak zobaczymy niżej, Kościół średniowieczny w Polsce — jak i gdzie indziej — ze swym imponującym i jedynym właściwie na owe czasy tak rozbudowanym systemem organizacyjnym powiązany był na wszystkich szczeblach tak bardzo silnie z całokształtem ówczesnego życia społecznego i politycznego i wykorzystywany, rzec można, dla tak różnych celów, że z reguły stawiać sobie musimy pytanie o miejsce funkcji religijnych w całokształcie funkcji spełnianych przez daną instytucję. Daleko idące uwarunkowanie Kościoła całokształtem stosunków cywilizacyjnych uwidacznia się dobrze chociażby przy okazji studiów nad ruchami reformatorskimi w chrześcijaństwie, tak intensywnie prowadzonych w ostatnich latach. W każdym pokoleniu spotykamy się z mniej lub bardziej intensywnymi i różnorodnymi próbami reformy, przy czym punktem wyjścia jest z reguły chęć naprawy istniejącego stanu rzeczy i życia w myśl zasadniczych założeń ewangelicznych Kościoła. Ale jakże trudno przychodziło trwałe zreformowanie ludzi i instytucji. Elity świadome były np. od dawna fatalnego na ogół przygotowania kleru parafialnego do wypełniania funkcji duszpasterskich. Ponawiano też stale, zwłaszcza od XI—XII wieku, deklaracje w tej sprawie i próbowano różnych środków zaradczych. W rzeczywistości jednak dopiero przeprowadzane bardzo powoli i z ogromnymi oporami postanowienie Soboru Trydenckiego o tworzeniu seminariów duchownych dokonać miało istotnej zmiany w tym zakresie. W Polsce, jak wiele na to wskazuje, definitywnie dopiero gdzieś od schyłku XVIII wieku cały kler otrzymywać zaczął jakąś poważniejszą formację seminaryjną w miejsce przeważającego poprzednio, niejako rzemieślniczego, praktycznego przygotowania w parafii przy plebanie. Gdy chodzi o praktyki mas ludności, to istotnym problemem w całym chrześcijaństwie jest nie tyle ich powszechność w zakresie np. podstawowych obowiązków katolików, zasadniczo bardzo duża przynajmniej

po schyłek XVIII wieku, względnie później, nawet w wieku XIX, ale znaczenie tychże praktyk w warunkach zwłaszcza bardzo niskiej ogólnej kultury umysłowej oraz działania różnych, silnych mechanizmów kontroli i przymusu. Na każdym kroku, zwłaszcza w tradycyjnych społecznościach agrarnych, spotykamy się z ważkim zagadnieniem współistnienia w świadomości ludzi elementów magii i religii naturalnej obok chrześcijańskiej. Te i tym podobne stwierdzenia nie prowadzą oczywiście do kwestionowania roli Kościoła, nie przekreślają ogromnego znaczenia różnego typu gorliwych elit i świętych jednostek w obrębie katolickiej społeczności. Wprost przeciwnie, ukazują dopiero właściwe tło, środowisko, w którym o roli tej i znaczeniu można będzie mówić w sposób realny nie zafałszowany tanią idealizacją. Historia ludzka, historia życia, nigdy nie jest w rzeczywistości historią bezkonfliktową, pozbawioną stałych napięć, trudności, ustawicznych procesów tworzenia się „nowego", rozwalania „starego".

Historia Kościoła jako społeczności ludzkiej podlega tym samym w zasadzie prawom i dziś bardziej może niż kiedykolwiek rozumiemy potrzebę jej pogłębienia właśnie w owym ludzkim aspekcie. Realistyczna historia pozwoli też często lepiej ocenić wartość aktualnych chwil i czasów. O ile pierwsze obliczenia statystyczne praktyk ukazały np. wielu osobom perspektywę zmniejszania się procentu praktykujących katolików i przyczyniły się do sformułowania tezy o dechrystianizacji, to dziś już niektórzy uczeni — między innymi i Gabriel Le Bras — kwestionują wręcz zasadność określenia dechrystianizacja. Widzimy bowiem znacznie lepiej słabości i ograniczoność chrześcijaństwa starego, europejskiego typu, w stosunku do którego tym silniej zdaje się występować żywotność i atrakcyjność chrześcijaństwa naszych czasów.

Historia ukazująca w ten sposób perspektywę powolnego, pełnego wahań, ale zarazem głęboko w masy sięgającego postępu w życiu religijnym — postępu, który zdaje się zresztą odpowiadać dokonywującemu się jednocześnie ogólnemu wzrostowi cywilizacji — wskazuje zarazem na inny, bardzo doniosły moment historyczny trwałości i ciągłości. Z tego punktu widzenia sama tylko historia instytucjonalna zasługuje na największą uwagę, choć mamy pełne prawo oczekiwać, że w przyszłości także taka np. historia mentalności ukaże nam głębokie, daleko wstecz sięgające nawarstwienia naszej tradycyjnej kultury religijnej i w ogólności psychicznej. Warto uświadomić sobie fakt, że ogromna większość istniejących dziś na ziemiach polskich parafii powstała jeszcze w średniowieczu

i ma za sobą ponad pół tysiąca lat, często nawet znacznie więcej, nieprzerwanej historii. Struktura parafialna ziem polskich uformowana została, jak to niżej dowodnie zobaczymy, jeszcze w wiekach średnich. W niektórych okolicach nastąpiło to już w XII—XIII wieku, gdzie indziej na obszarach słabiej początkowo zaludnionych — dopiero w XIV czy XV. Odtąd trwa ona bez przerwy i wielkich katastrof aż po dzień dzisiejszy. Uderzająca ciągłość struktur parafialnych występuje szczególnie dobitnie w zestawieniu ze zmiennością struktur innego rodzaju, jak np. jakże doniosłych dla historii wsi stosunków własnościowych. Ani względnie częste w dawnej Polsce zmiany w granicach wielkiej własności, ani XIX-wieczne procesy przemian związanych z uwłaszczeniem nie naruszyły np. w zasadniczych liniach starych granic okręgów parafialnych. W pełnej katastrof i załamań historii Polski ostatnich stuleci to trwanie i ciągłość struktur parafialnych warte jest specjalnego podkreślenia. Tradycyjna nauka historyczna, koncentrująca całą swą uwagę na wielkich wydarzeniach politycznych i wojennych, nie dostrzegała w ogóle problemów tego rodzaju. Stopniowo dopiero, wraz z rozszerzaniem horyzontów naszej nauki, dostrzegać zaczynamy głębsze warstwy historycznej rzeczywistości, których znaczenia ludzie poszczególnych pokoleń, zafascynowani bezpośrednio ich bolącymi sprawami, nie widzieli, nie doceniali bądź też nie umieli zanalizować. Tak było też i ze strukturami parafialnymi, których istnienie wydawało się czymś oczywistym, codziennym, a więc i nie wartym specjalnej uwagi w zestawieniu z „wielkimi wydarzeniami" chwili.

W przedstawionym *Zarysie* sygnalizowane są powolne zmiany zachodzące wewnątrz struktur parafialnych oraz w ich funkcjonowaniu. Daleko nam jeszcze jednak do pełnego, istotnie wielostronnego ukazania konsekwencji nieustannego funkcjonowania tychże struktur w życiu co najmniej dwudziestu pokoleń ludzi na ziemiach polskich. Na podstawie zachowanych źródeł łatwo wskazać, jak to robią autorzy szkiców, na liczne niedostatki w życiu parafii. Pozostaje jednak faktem, że nawet najgorsza parafia ze swym lichym plebanem stale egzystowała, działała i tym samym coś znaczyła w życiu ludzi ją stanowiących i niewątpliwie tej przynależności w jakiś sposób świadomych. Nie można zapominać, że w założeniu system parafialny spełniać miał zasadniczo funkcje liturgiczno-wychowawcze, przy czym liturgia miała być także jednym z podstawowych środków wychowania. Spojrzenie na system parafialny jako na potężny mimo wszystkich braków system społecznego wychowania otwiera przed nauką bardzo rozległy

i prawie zupełnie dotąd nie eksploatowany zakres badań historycznych; nie znaczy to oczywiście, byśmy nie dostrzegali i innych aspektów funkcjonowania systemu.

Znacznie mniej wyraźnie, a przede wszystkim może inaczej występuje zagadnienie ciągłości w zakresie innych, podstawowych struktur społeczności katolickiej, a mianowicie struktur zakonnych. Rzadko można tu mówić o ciągłości w sensie nieprzerwanej do dziś, podobnej do parafii egzystencji jednego klasztoru obsadzonego przez ten sam zakon. Kilka tylko klasztorów, głównie w Krakowie, istnieje nieprzerwanie od XII—XIII stulecia, a więc od około 700—800 lat. Po wielkiej liczbie dawnych domów zakonnych pozostały najczęściej ślady materialne w postaci kościołów względnie bardzo dziś różnie użytkowanych budynków klasztornych. O wiele większe znaczenie ma ciągłość istnienia na ziemiach polskich długiego szeregu zakonów, które zdołały przetrwać nawet najcięższy dla nich okres wielkich kasat dziewiętnastowiecznych. Z punktu widzenia historii całej społeczności katolickiej szczególne znaczenie zdaje się jednak mieć moment innego rodzaju, który częściowo tylko wystąpi w przedstawianym zarysie dziejów statystyczno-organizacyjnych zakonów polskich. W przeciwieństwie do „statycznej" w zasadzie historii parafii, historia grup zakonnych wykazuje się znacznie większym dynamizmem. Grupy te mają okresy silnej żywotności i rozwoju, po których następują z reguły okresy stagnacji lub upadku, czasem definitywnego. Bardzo istotnym momentem warunkującym w wielkim stopniu stan żywotności danej grupy zakonnej czy całego zakonu jest zdolność jej do odpowiedzenia na szeroko rozumiane potrzeby współczesnych ludzi i czasu, łącznie oczywiście z bardzo tu istotnymi potrzebami religijnymi. Właśnie grupy, które przestały reagować na te potrzeby, schodzą na margines procesów historycznych. Otóż istotnym zagadnieniem dla danej społeczności katolickiej jest nie tyle, jak się wydaje, nieunikniony w dużym stopniu zanik starych formacji zakonnych, ale jej zdolność do wytwarzania coraz to nowych grup i formacji, względnie też do takiego przekształcania starych, że stają się one na nowo niejako atrakcyjne i zdolne do wypełnienia nowych funkcji, względnie realizacji starych nowymi sposobami. Częstym, powtarzającym się zjawiskiem jest np. przejmowanie zadań zaczętych czy rozwiniętych w danym zakonie przez organizmy społeczne świeckie czy państwowe. W ten sposób przejęte zostało w wielkiej mierze z rąk zakonów w miarę rozwoju cywilizacji szpitalnictwo czy szkolnictwo średnie. Z tego punktu widzenia podejmuje się często w nauce

zagadnienie trwałego, częstokroć bardzo żywego do dziś wkładu zakonów w kultury europejskiego kręgu cywilizacyjnego, w tym także i kultury polskiej. Nie są to badania łatwe i grożą często uproszczeniami bądź to w sensie wyolbrzymiania znaczenia działalności zakonów bądź też negowania tejże. Dodajmy tu od razu, że zakonnicy z reguły nie prowadzili swej działalności z myślą o daniu jakiegoś „trwałego wkładu" w ludzką kulturę, lecz po prostu podejmowali szczególnie pilne w ich oczach zadania społeczne, bądź też próbowali realizować w swych środowiskach taki rodzaj życia, zwyczaje, sposoby modlenia się czy odżywiania itd., jakie uważali za szczególnie wskazane dla człowieka-chrześcijanina. W nauce polskiej tradycyjnie, od kilku już pokoleń, koncentrowano się na dyskusji dotyczącej przede wszystkim chyba roli cystersów we wczesnym średniowieczu oraz jezuitów, a częściowo i pijarów w okresach późniejszych. Przy zbytnim „wyabstrahowaniu" tychże zakonów z kontekstu całej polskiej rzeczywistości zbyt łatwo na ogół przypisywano tym zakonom rolę nadrzędną; wystarczy tu przypomnieć opinie o jezuitach jako sprawcach upadku Polski. Sądzimy, iż dopiero historyczno-socjologiczna perspektywa stwarza najlepsze podstawy do realnego postawienia całej tej problematyki przede wszystkim w najbardziej tu ważnej płaszczyźnie historii życia religijnego.

Poznanie życia środowisk zakonnych pozwoli bowiem nie tylko na zrozumienie wchodzących tu w grę ludzi i świata ich wartości oraz odsłoni dynamikę zachodzących w tych środowiskach zmian, ale w sposób zasadniczy ułatwić powinno w następnych etapach badań konkretne uchwycenie charakteru i rozmiarów ich różnorodnej działalności i twórczości.

W naszym *Zarysie* poprzestajemy w zasadzie na zewnętrznej można powiedzieć, „liczbowej" historii zakonów w Polsce. Próba globalnego spojrzenia na to zjawisko pozwoliła jednak na znacznie bardziej precyzyjne wyróżnienie wielkich okresów wzrostu, stagnacji czy upadku, nie zawsze zresztą pokrywających się ze sobą w różnych zakonach i typach zakonów. Szczególnie ważne procesy wzrostu mają miejsce w skali krajowej w drugiej połowie XII i XIII wieku, następnie od schyłku XVI poprzez wiek XVII i częściowo nawet XVIII, i wreszcie w zupełnie już innych warunkach od połowy wieku XIX. Wiele danych wskazuje na bardzo doniosłą, ogólnie biorąc, rolę zakonów w całokształcie ewolucji społeczno-religijnej kraju. Za moment szczególnie ważny uznać wypada, zgodnie z tym co wyżej już podnosiliśmy, zdolność do przyjmowania nowych form względnie odnawiania starych, która

występuje głównie w trzech wyróżnionych okresach. Mówiąc o trwałości życia zakonnego na ziemiach polskich w szerokiej perspektywie skłonni też bylibyśmy akcentować nie tyle ciągłość istnienia określonych instytucji zakonnych, ile właśnie ową, powtarzającą się przynajmniej co pewien czas zdolność do modyfikacji i przyjmowania nowego, do reformy, do widzenia nowych potrzeb i sytuacji, domagających się nowych rozwiązań. Tak ujęta historia zakonów stanowić może jeden z najbardziej pasjonujących tematów historii społeczeństwa polskiego, i to zarówno wtedy, gdy będzie ukazywała pojawianie się ludzi i sił zdolnych dostrzec te nowe potrzeby, jak i rozmijanie się ze swoimi czasami i konsekwencje takiego stanu rzeczy. Daleko nam jeszcze do tak pojętej i niezmiernie w rzeczywistości trudnej do uchwycenia historii. *Zarys* nasz nasuwa tu przede wszystkim długi szereg bardzo zasadniczych pytań i kwestii, które domagają się odpowiedzi na drodze dalszych, umiejętnie i metodycznie prowadzonych badań źródłowych.

Obok ciągłości struktur parafialnych i życia zakonnego na ziemiach polskich wypada wreszcie podnieść wagę istnienia struktur diecezjalnych. Wiadomo dobrze, jak zasadnicze stanowisko z eklezjologicznego punktu widzenia zajmuje w Kościele katolickim biskup jako następca apostołów. Prawo kanoniczne poświęcało zawsze szczególnie wiele miejsca zagadnieniu stanowiska biskupa i diecezji w chrześcijaństwie. Na ziemiach polskich już w X, XI i początkach XII wieku stabilizują się na długie wieki siedziby biskupie i zasadnicze linie podziałów diecezjalnych. Z dzisiejszych siedzib biskupich polskich, Gniezno, Poznań, Kraków, Wrocław, Płock i Włocławek sięgają swymi początkami jeszcze tamtych, pierwszych wieków naszego państwowego bytu. Biskupi zajęli z miejsca w tym państwie tak ważną pozycję, że historia ich i biskupstw łączy się szczególnie blisko z historią polityczną kraju. Nic też dziwnego, że z reguły wielkie zmiany w organizacji terytorialnej diecezje łączyły się z najważniejszymi momentami w historii państwa polskiego. Stare, piastowskie jeszcze diecezje polskie zostały na nowo podzielone dopiero po upadku Polski, zaś nowa, aktualna w zasadzie do dziś reorganizacja nastąpiła po odzyskaniu niepodległości po I wojnie światowej. W naszej perspektywie dziejów organizacji społeczności katolickiej interesuje nas szczególnie zagadnienie struktur organizacyjnych diecezji. Biskup — instytucja biskupów diecezjalnych — stanowić miał jakby zwornik tej struktury, obejmującej wszystkie parafie, w pewnym przynajmniej, różnym zresztą stopniu

klasztory oraz szereg ogniw i instytucji leżących na obszarze diecezji a pośrednich między parafiami a biskupem. Wzajemny stosunek, jakby układ sił między wchodzącymi tu w grę elementami, ulegał daleko idącym przekształceniom w ciągu historii nie tylko, oczywiście, w wyniku przyjmowania zasad obowiązujących w Kościele Powszechnym i precyzowanych przez papieży i sobory, czy też w wyniku decyzji własnych biskupa i kleru, ale także w rezultacie ogromnego zainteresowania całym tym systemem przez cały szereg sił społecznych i państwowych i ich bardzo nieraz daleko idącej ingerencji. Studium tych złożonych i trudnych spraw ukazuje szczególnie dobitnie podkreślane wyżej uwarunkowanie organizacji kościelnej przez całokształt istniejących w danym momencie stosunków w społeczeństwie i państwie. Z punktu widzenia historii życia religijnego mas ludności chodzi tu zaś o sprawy o tyle bardzo istotne, że właśnie poprzez system diecezjalny przechodzić miały do parafii nauki, normy, instrukcje Kościoła Powszechnego, następnie zaś miał to być system kontrolny życia ogółu kleru i wiernych. Dobór biskupów i dobre funkcjonowanie systemu diecezjalnego było tradycyjnie już szczególną troską wielkich reform kościelnych i szeregu soborów powszechnych. Rzeczywistość, w tym także rzeczywistość polska, przedstawiała się oczywiście różnie. Znów jednak, podobnie jak to podnosiliśmy przy strukturach parafialnych, pamiętać trzeba stale o wartościach związanych z ciągłym istnieniem i funkcjonowaniem systemu i nie zapominać o ponawianych co pewien czas w różnych sytuacjach próbach jego naprawiania i dostosowywania do nowych potrzeb.

Jerzy Kłoczowski

ZARYS ROZWOJU ORGANIZACJI KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W POLSCE

Zarys rozwoju organizacji Kościoła rzymsko-katolickiego w Polsce przedstawiony niżej w szkicach ośmiu autorów, obejmuje w zasadzie całość dziejów tego Kościoła na ziemiach historycznych Polski od X wieku po lata ostatniej wojny światowej 1939—45 roku. Pojmując Kościół w aspekcie historyczno-socjologicznym jako społeczność, położyliśmy nacisk przede wszystkim na ramy organizacyjne, w obrębie których żyły kolejne generacje katolików. Obok więc przedstawienia wielkich ram organizacji metropolitalnej i diecezjalnej istotne miejsce zajęły w wykładzie ramy organizacji parafialnej, obejmującej szczególnie ściśle w warunkach katolicyzmu tradycyjnego całość ludności katolickiej i odgrywającej doniosłą rolę w życiu mas tejże ludności, a dalej zakony, których ogromne znaczenie w całokształcie przeobrażeń społeczno-religijnych społeczności katolickich występuje coraz dobitniej w badaniach historycznych. Całość dziejów organizacji Kościoła katolickiego w Polsce ujęliśmy w trzy nierównej długości okresy: pierwszy, odpowiadający w przybliżeniu tradycyjnemu średniowieczu, sięga po okres Reformy protestanckiej, nabierającej u nas rozmachu zwłaszcza od połowy XVI wieku; okres drugi w życiu społeczności katolickich w Polsce wyznacza z jednej strony oficjalna recepcja założeń reformy trydenckiej w drugiej połowie XVI w., z drugiej — rozbiory Rzeczypospolitej u schyłku stulecia XVIII; wreszcie odbrębnie traktujemy wiek XIX łącznie z pierwszą połową XX. W tak przyjętych okresach chronologicznych omawiane są kolejno metropolie i diecezje, parafie i zakony.

Nie chcielibyśmy jednak, w obecnym stanie badań, przywiązywać zbyt wielkiej wagi do takiej trójczłonowej periodyzacji dziejów organizacyjnych Kościoła katolickiego w Polsce. W zakresie interesujących nas zagadnień trzeba się przede wszystkim liczyć z wolnym tempem przemian strukturalnych i kulturalnych, złożonych i wielostronnie warunkowanych, które tylko w wyjątkowych w zasadzie momentach i sytuacjach ulegają gwałtownym zmianom, zwykle w wyniku trwałej likwidacji instytucji. Takie właśnie gwałtowne zmiany zaszły na znacznych obszarach Polski historycznej w okresie

szesnastowiecznej Reformy, a następnie w dobie zasadniczej reorganizacji systemu diecezjalnego i wielkich kasat zakonnych, złączonych u nas w ostatnich dziesięcioleciach XVIII w. i pierwszych XIX stulecia przede wszystkim z rozbiorami. Te właśnie momenty gwałtownych zmian narzucają niejako przyjętą periodyzację, choć z drugiej strony trzeba się liczyć z wagą głębokich przeobrażeń zachodzących także w innych okresach. Tak np. nie ulega wątpliwości znaczenie drugiej połowy XII stulecia i pierwszej XIII dla rozbudowy całej organizacji chrześcijaństwa polskiego, a więc struktury diecezjalnej, parafialnej i zakonnej, zaś w późniejszych okresach wiele danych zdaje się przemawiać za doniosłością przemian zachodzących zwłaszcza w szeroko rozumianym funkcjonowaniu systemu parafialnego na ziemiach polskich około połowy XIX wieku. W ostatnich zwłaszcza latach zaakcentowano w historiografii polskiej znaczenie tego ostatniego momentu w historii społecznej Polski. Wolno oczekiwać, że bliższe badania pozwolą pełniej i dokładniej uwypuklić, w czym wyrażało się znaczenie przemian połowy XIX stulecia w perspektywach historii socjo-religijnej.

Próba syntetycznego ujęcia tak pojętej historii organizacji Kościoła katolickiego w Polsce jest zadaniem bardzo trudnym. Badania historyczno-religijne są u nas od dawna bardzo opóźnione w stosunku do innych, wielkich działów historiografii. Brak dostatecznej ilości prac monograficznych, zwłaszcza dla okresu potrydenckiego oraz porozbiorowego i najnowszego. Ogromną trudność sprawia wykorzystanie względnie obszernej, choć bardzo rozproszonej literatury przyczynkarskiej, o bardzo wąskich horyzontach, często powierzchownej, mało dokładnej i metodycznej.

Dzięki wysiłkom mediewistów, zwłaszcza Władysława Abrahama i jego szkoły, znamy o wiele lepiej organizację biskupstw polskich w wiekach średnich. I tu jednak luki w badaniach są bardzo poważne. Ani sam Abraham, ani jego uczniowie nie zdobyli się — z tego między innymi powodu — na danie syntetycznego obrazu organizacji Kościoła polskiego w wiekach średnich. Tymczasem we współczesnej nauce historycznej, tak silnie nawiązującej do socjologii i innych nauk społecznych, kładzie się bardzo silny nacisk na tworzenie prowizorycznych, ale jak najbardziej zarazem całościowych prób przedstawienia przebiegu wielkich procesów historycznych. Syntezy tego rodzaju stanowią punkty odniesienia dla badań szczegółowych, zmierzających w ten sposób świadomie do naświetlania i lepszego zrozumienia, chociażby na małym odcinku, zjawisk i procesów szerszego znaczenia. Prowizoryczna synteza spełnia tu określoną, bardzo ważną funkcję przybliżenia stale poprawianego i uzupełnianego, zarazem zaś kwestionariusza

badawczego, umożliwiającego koncentrację wysiłków i dyskusji naukowych wokół spraw istotnie ważnych.

W toku prowadzonych od kilkunastu lat w naszym środowisku naukowym badań nad przemianami zachodzącymi w historii społeczności katolickiej w Polsce, odczuwaliśmy coraz silniej brak takiego właśnie, odpowiadającego współczesnym potrzebom badawczym przybliżenia. W pewnym sensie obecny zarys spełnić ma właśnie takie zadanie. Jego celem jest z jednej strony podanie podstawowych informacji w zakresie spraw mało dotąd znanych i zbadanych, tak dla historyków, jak i dla szerszej publiczności, z drugiej zaś, stworzenie podstawy do dyskusji naukowej w oparciu o proponowany w naszych opracowaniach sposób ujęcia zagadnień. Z całym naciskiem wypada podkreślić tymczasowość proponowanej syntezy. Chodzi przy tym nie tyle nawet o istniejące luki w opracowaniach i dokumentacji źródłowej, ale o to, że wszystkie z przedstawionych zagadnień są przedmiotem intensywnych badań zespołowych prowadzonych aktualnie zwłaszcza, ale nie wyłącznie, w naszym środowisku naukowym. Poważnie zaawansowane prace nad Atlasem historycznym chrześcijaństwa polskiego pozwolą w szczególności niedługo już poważnie zwiększyć i ustalić zasób danych statystycznych i geograficznych, odgrywających tak zasadniczą rolę w naszych opracowaniach. W następnej, znacznie jak mamy nadzieję obszerniejszej wersji zarysu będzie też można dołączyć do niego szereg map różnego rodzaju, niezbędnych właściwie w tego rodzaju pracy.

Mimo wszystkich zastrzeżeń, niejednolitości opracowania czy dyskusyjności tez zawartych w opracowaniach poszczególnych autorów, celowość publikacji przedstawionej pracy zbiorowej zdaje się nie ulegać wątpliwości. Uzyskujemy pierwszy właściwie w nauce polskiej zarys historii organizacji społeczności katolickiej w Polsce, zarazem zaś mające wartość samą w sobie zarysy historii organizacji metropolitalno-diecezjalnej, parafialnej oraz zakonów. Rozmiary opracowań i aktualny stan badań pozwalały wprawdzie częściej na zwrócenie uwagi na poszczególne zjawiska i formułowanie problematyki badawczej aniżeli na zadowalające wyjaśnianie, tym niemniej dopiero świadomie zastosowana metoda „całościowego przybliżenia" pozwoliła na uchwycenie w wielkich liniach doniosłych procesów historycznych i postawiła przed badaczami pytania, do których nie można by dojść inną drogą. Czytelnicy znajdą w opracowaniach wiele tez odbiegających od poglądów przyjętych nawet wśród historyków, i to tez tego rzędu że ich weryfikacja w toku koniecznych jeszcze badań może doprowadzić do istotnej zmiany poglądów nawet na tak dyskutowane u nas od dawna zjawiska jak XVI-wieczna Reforma chrze-

ścijaństwa czy też XVIII-wieczne Oświecenie. Jaśniej i znacznie precyzyjniej zarysowały się linie rozwoju i załamań zakonów polskich oraz zmiany w ich charakterze i funkcjach społecznych. Kolejne prace o strukturze i życiu parafialnym dotyczą zagadnień szczególnie zaniedbanych w naszej historiografii, łączących się przy tym bezpośrednio z bardzo trudnymi badawczo problemami zwłaszcza historii tradycyjnej kultury chłopskiej i mieszczańskiej. Poszczególne opracowania poddane zostały szczegółowym dyskusjom na szeregu posiedzeń, w których obok autorów wziął w szczególności bardzo aktywny udział dr Ludomir Bieńkowski. W szerokiej mierze korzystano z dorobku doświadczeń i prac Instytutu Geografii Historycznej Kościoła w Polsce przy Towarzystwie Naukowym KUL, współpracy aktualnych pracowników tegoż Instytutu a nawet z prac, wykonywanych przez studentów — uczestników seminariów historii kultury na KUL. Każdy z autorów, dostosowując się do ogólnych ram zarysu, zachował jednak oczywiście swobodę ujmowania zagadnień we własnej perspektywie badawczej.

Jerzy Kłoczowski

OGÓLNA INFORMACJA BIBLIOGRAFICZNA

Do najważniejszych dotąd prób opracowania całości dziejów Kościoła Katolickiego w Polsce można zaliczyć:

T. Ostrowski, *Dzieje i prawa Kościoła polskiego krótko zebrane*, Warszawa 1793, t. I—III.

M. Buliński, *Historia Kościoła polskiego*, t. I—IV, Kraków 1873/4.

K. Völker, *Kirchengeschichte Polens*, Berlin—Leipzig 1930.

Dużo cennego materiału do historii zakonów i diecezji polskich zawiera *Encyklopedia kościelna* pod red. M. Nowodworskiego, t. I—XXXII, Warszawa 1873—1913.

Brak dotąd atlasu historycznego chrześcijaństwa polskiego. Na razie można się posługiwać pracą ks. Jana Kwolka, *Atlas historyczny biskupstw polskich*, Przemyśl 1949 (na prawach rękopisu). O programach i pracach badawczych w tej dziedzinie J. Kłoczowski, *Rozwój i problematyka badań nad geografią historyczną Kościoła katolickiego*, „Roczniki Humanistyczne", XI, z. 2, Lublin 1962.

Szczegółowe informacje bibliograficzne można znaleźć w ogólnych bibliografiach historycznych, jak np. ostatnio wydana *Bibliografia historii Polski*, t. I: Do roku 1795, cz. 1: Do r. 1454, pod red. H. Madurowicz-Urbańskiej, Warszawa 1965.

Dla zajmujących nas zagadnień ważna bibliografia: Bar — Zmarz, *Polska bibliografia prawa kanonicznego*, I—II, Lublin 1947/60.

JÓZEF SZYMAŃSKI

STRUKTURA ORGANIZACYJNA BISKUPSTW POLSKICH W WIEKACH ŚREDNICH

Stosunkowo duża ilość prac dotyczących organizacji Kościoła polskiego w średniowieczu, stwarza pozory, iż jest to zagadnienie gruntownie już opracowane. Tymczasem tak nie jest. Szczupła podstawa źródłowa z jednej strony, stosowane zaś metody historyczne nie zadowalające nas dzisiaj z drugiej strony, sprawiły, iż wiele spraw zaledwie zostało dotkniętych lub też niedostatecznie opracowanych. Dzisiaj braki te widzimy tym ostrzej, że przywykliśmy szukać w przeszłości odpowiedzi na pytania, które nie interesowały naszych poprzedników. Stąd, doceniając już osiągnięte wyniki, stosując nowe zdobycze metodyczne i warsztatowe współczesnej nauki historycznej, w prezentowanym szkicu chcemy dać obraz pełniejszy i możliwie wszechstronny, nie unikając stwierdzeń, które jeszcze nie doczekały się opracowań monograficznych.

Prezentowany szkic ma za zadanie pokazać strukturę organizacji Kościoła w Polsce do połowy XVI w. W dziejach owej organizacji zarysowują się najwyraźniej dwie fazy. Pierwsza obejmująca czasy od połowy X w. do końca XII w. — to okres budowy zrębów organizacji kościelnej, jeszcze mało zróżnicowanej, ściśle powiązanej z organizacją państwa i jego funkcjami. Druga faza rozpoczyna się w XII w. i kończy w czasach bezpośrednio poprzedzających Sobór Trydencki. W tym okresie w strukturze organizacji kościelnej krystalizuje się szereg jej istotnych elementów, zrodzonych pod wpływem reform gregoriańskich i kształtowanych pod wpływem centralistycznych tendencji papiestwa. Następuje również względne wyzwolenie się Kościoła spod wpływów państwa. Nie wolno jednak zapominać w tym okresie o swoistych wpływach i uwarunkowaniach rodzimych, które wyciskały również piętno na tejże organizacji. Granica pomiędzy obu fazami jest płynna, nie można jej ustalić z dokładnością roku czy nawet kilku lat. Wiele elementów zazębia się, wiele zjawisk wzajemnie przenika się.

Brak źródeł utrudnia odpowiedź na pytanie, jak wyglądała organizacja kościelna po przyjęciu chrztu do końca X w. Szczególnie intryguje pytanie, czy miała ona jakiś punkt zaczepienia o wcześniej podejmowane próby chrystianizacji. Można bowiem przypuszczać, iż na ziemie polskie docierały misje chrześcijańskie. Śladem takim może jest sprawa działalności Metodego w państwie Wiślan, przy czym najbardziej wątpliwą jest osobista działalność owego arcybiskupa morawskiego oraz możliwość utrwalenia normalnie funkcjonującej diecezji, jak próbuje się czasem sugerować w literaturze przedmiotu. Trudno odpowiedzieć, z jakim powodzeniem spotykała się tego rodzaju działalność, aczkolwiek można przypuszczać, iż jej intensyfikacja nastąpiła po oficjalnym uznaniu chrześcijaństwa za religię władcy i jego poddanych, co jak wiadomo uczynił Mieszko I w r. 966. Data ta bynajmniej nie oznacza stworzenia pełnej organizacji kościelnej. Pierwszy biskup Jordan, to zapewne jeszcze biskup misyjny, ale nie ordynariusz regularnej diecezji polskiej. Fakt, iż ów biskup mógł rezydować w Poznaniu, tak jak jego następca Unger, bynajmniej nie zdaje się dowodzić, iż w Poznaniu funkcjonowało biskupstwo, obejmujące swą jurysdykcją całe państwo polskie.

Jedną z cech znamiennych organizacji Kościoła polskiego jest to, iż do końca XII w. kolejne fazy jej rozbudowy można łączyć z pobytami legatów papieskich. Tak w r. 1000 przy udziale legatów stworzono metropolię w Gnieźnie z biskupstwami sufraganialnymi w Krakowie, Wrocławiu i Kołobrzegu, przy czym niejasna jest sytuacja prawna biskupa Ungera i sprawa powstania biskupstwa w Poznaniu. Wydaje się, że należy je łączyć w jedną całość z efektami decyzji podjętych w r. 1000. W r. 1075 niewątpliwie przy udziale legatów stworzono biskupstwo w Płocku, zaś w r. 1124 w Lubuszu, Wolinie i Włocławku. To ostatnie biskupstwo może już wówczas połączono unią personalną z biskupstwem w Kruszwicy, będącym kontynuacją biskupstwa w Kołobrzegu, upadłego może jeszcze za Bolesława Chrobrego lub Mieszka II, a którego siedziba za Bolesława Śmiałego może chwilowo znalazła się w Białogardzie.

Młoda organizacja kościelna przeżywała swoje kryzysy niemal już u progu swego istnienia. Tak więc roszczenia jurysdykcyjne zagrażające istnieniu metropolii gnieźnieńskiej zgłaszała niemiecka metropolia w Magdeburgu, która zgodnie z planami feudałów saskich miała swym zasięgiem objąć bliżej nieokreślone w akcie erekcyjnym ziemie słowiańskie. W realizacji tych zabiegów nie pomijano nawet możliwości, jakie dawały fałszerstwa, zaś ostatni akt rozegrał się w latach 1133—1136, kiedy to Magdeburg uzyskał bullę papieską, mocą której biskupstwa polskie zostały podporząd-

kowane tamtejszemu metropolicie. Postanowienia tej bulli zostały jednak zniweczone polskimi zabiegami dyplomatycznymi i w r. 1136 papież wydał bullę, w której pokrywając milczeniem swą decyzję z r. 1133, ostatecznie utrwalił istnienie metropolii gnieźnieńskiej.

Drugi poważny wstrząs organizacja kościelna przeżyła w okresie kryzysu młodej monarchii piastowskiej, mającego miejsce w czwartym dziesiątku XI w. Powstanie ludowe o akcentach antyfeudalnych i antykościelnych, równoczesny niemal najazd czeski, spowodowały zniszczenie katedr biskupich i rozgromiły kler. Odbudowę podjął Kazimierz Odnowiciel, a ukończył ją Bolesław Śmiały, utrwalając jej podstawowe zręby. Może jeszcze w czasach Bolesława Krzywoustego rozważane były możliwości przeniesienia siedziby metropolity z Gniezna do Krakowa. Przyczyną takich zamiarów mogły być sympatie polityczne ówczesnego metropolity Marcina, popierającego pretensje Zbigniewa i wynikające stąd spory z Bolesławem. Sprawa ta jednak jest niejasna i czeka jeszcze na pełniejsze opracowanie, aczkolwiek dobrze zdaje się tłumaczyć wzmiankę Galla o dwóch metropoliach w Polsce.

Niewiele natomiast można powiedzieć o organizacji terytorialnej diecezji polskich. Wydaje się, że co najmniej do drugiej połowy XII w. brak podziałów na mniejsze jednostki administracyjne, partycypujące wprost w uprawnieniach jurysdykcyjnych biskupa, lub też umożliwiające mu wykonywanie owych uprawnień. Nie można jednak wyłączyć możliwości, iż już wówczas kształtowały się zarodki przyszłych podziałów i przyszłej struktury organizacyjnej. W tym zakresie zarówno pomocnymi jak i twórczymi były przede wszystkim kościoły, których istnienie coraz liczniej potwierdzają źródła już od początku niemal XI w., związane zarówno z grodami i podgrodziami, jak z ważniejszymi centrami osadnictwa wiejskiego. Ważnym uzupełnieniem owej sieci kościołów, będących własnością księcia i możnych, były skupiska kleru żyjącego według reguły kanonickiej lub mniszej, również pojawiające się coraz liczniej od początku XI w. Niemniej spośród urzędników biskupich mamy potwierdzonego jedynie archidiakona i to dopiero na początku XII w., przy czym nie ma wątpliwości, iż jest to jeszcze archidiakon starego typu, a więc wykonujący swe uprawnienia na terenie całej diecezji. Archidiakon ów stał na straży przede wszystkim karności kleru i wiernych, strzegł zachowywania przepisów liturgicznych i troszczył się o majątek kościelny.

Brak mniejszych podziałów terytorialnych zdaje się być uzasadniony sytuacją organizacji Kościoła polskiego. Przede wszystkim uzupełniała ona i opierała się o organizację terytorialną państwa. Ową zależność i zbieżność dostrzec można już w podziałach diecezjalnych. Obejmują one dawne terytoria plemienne, podpo-

rządkowane przez Mieszka I i jego przodków władzy jednego monarchy, przy czym są to terytoria, które jak się zdaje były najbliższe możliwości zorganizowania własnych organizmów państwowych. Wskazuje to, iż przed nową religią i jej organizacją państwo postawiło zadania unifikacyjne. Sprzyjała temu silna władza metropolity, który nie tylko decydował o konfirmacji i konsekracji kandydatów na poszczególne biskupstwa, mianowanych przez księcia, ale również kontrolował ich poczynania. O wadze, jaką monarcha przywiązywał do metropolii, świadczą nie tylko zabiegi o jej stworzenie, ale również zabiegi o utrwalenie jej bytu oraz obrona przed zakusami niemieckich metropolitów magdeburskich. Świadczy o tym również obsada personalna metropolii. Pierwszy arcybiskup, Gaudenty, chociaż plemiennie obcy, jednak był człowiekiem bliskim polityki księcia. Stosunkowo szybko stolica arcybiskupia została opanowana przez Polaków, przedstawicieli rodów, których członkowie to nie zwykli komesi księcia, ale *duces, principes terrae*, a więc potomkowie owych władców terytorialnych związków plemiennych, które weszły w skład zunifikowanego państwa polskiego. Rzecz jasna, wskazuje to, iż góra feudalna szybko doceniła rolę metropolity w państwie i w organizacji kościelnej.

Nieco inaczej kształtuje się obsada biskupstw. Tutaj jeszcze w połowie XII w. można obserwować obsadę obcokrajową, ale są to przede wszystkim ludzie księcia. Taka obsada szczególnie długo utrzymuje się w tych diecezjach, z którymi książę wiązał specjalnie swe plany polityczne, a więc w diecezjach północnych, zorganizowanych na początku XII w. z myślą między innymi o integracji Pomorza. Odmiennością stosunków pod tym względem wyróżnia się biskupstwo krakowskie, od drugiej tercji XII w. stale obsadzane przez przedstawicieli możnowładztwa małopolskiego, które zdaje się w tym względzie czerpać wzory z wcześniejszych obsad tego biskupstwa, mianowicie z XI w., kiedy biskupami krakowskimi zostawali niejednokrotnie, jak się zdaje, członkowie rodziny księcia.

Sytuacja organizacji kościelnej w X—XII w. zadecydowała, iż nie obserwujemy jeszcze zjawisk, które przyniósł XIII i XIV w. Mimo podporządkowania jej władzy i celom państwa, przede wszystkim biskupom należy przypisać inicjatywę poczynań chrystianizacyjnych. Przez biskupów zdają się one być kierowane i kontrolowane nawet wówczas, gdy prowadzą je grupy kleru kanonickiego i mniszego, dlatego pozbawione egzempcji czyli wyjęcia spod władzy biskupa diecezjalnego. Spełnianie zadań w tym zakresie ułatwiali stosunkowo liczni biskupi-misjonarze, związani z dworem książęcym, którzy przemierzali, zapewne nie bez wiedzy biskupów miejscowych, rozległe połacie kraju, głosząc słowo Boże. W ten

sposób przede wszystkim biskup był szafarzem sakramentów i nauki chrześcijańskiej, zaangażowany w tych poczynaniach niemal bezpośrednio. Episkopat polski z tych czasów to ani grupa możnowładczych przywódców ani dyplomatów stojących na usługach monarchy. W czasie gdy Kościół jest instytucją niemal państwową, i pomimo iż cały kler stoi na usługach monarchii, która jest w jakimś stopniu motorem jego działalności, biskup, jak nigdy później, jest swym urzędem najbliżej wiernych, stanowiących co prawda jeszcze wąski krąg, bo ograniczający się do góry feudalnej i jej bezpośredniego otoczenia. Ta sytuacja zacznie ulegać zmianom już w ciągu XII w., zwłaszcza w drugiej połowie tego wieku, powodując rozluźnienie tych związków, idące w parze z postępami chrystianizacji, przy upartym trwaniu i zabiegach o utrzymanie niezmienionych podziałów diecezjalnych z najwcześniejszego okresu, co z kolei decydowało o rozległości polskich biskupstw, w czym nie bez racji legaci papiescy w XIII w. upatrywali jedną z ważnych przyczyn utrudniających przenikanie reform do Polski. Nie bez wpływu na odsuwanie się biskupa od wiernych, jak się zdaje, pozostawały same reformy, przenikające i akceptowane przez Kościół polski już od początku XII w. Niosły one z sobą między innymi rozbudowaną organizację administracji, która czerpiąc swój początek z władzy biskupa, zaczęła oddzielać go od wiernych, stwarzając w postaci urzędników — szereg pośredników. Stąd płynie np. opór biskupów francuskich przed nadmiernym rozszerzaniem uprawnień jurysdykcyjnych archidiakonów, którzy stosunkowo najszybciej zgromadzili w swym ręku niemal wszystkie atrybuty władzy biskupiej. Wprawdzie w stosunkach polskich podobnych zjawisk nie znajdujemy, jednak przyjdzie zgodzić się, iż w jakimś stopniu oddziaływały i na polską organizację kościelną.

Zasadnicze przemiany w strukturze organizacji kościelnej w Polsce zaczęły się dokonywać w ciągu pierwszej połowy XII w., aczkolwiek pełny swój kształt uzyskały dopiero w ciągu XIII w. Punktem ich wyjścia było, jak się zdaje, uzyskanie samodzielności gospodarczej przez instytucje kościelne, przy czym najwcześniej określony został majątek poszczególnych biskupstw. To zadecydowało o zmianie roli biskupa a z kolei nasunęło potrzebę szukania rozwiązań organizacyjnych, właściwych dla nowych potrzeb, przed jakimi stanął Kościół w Polsce.

Z wieku XII w XIII Kościół w Polsce wchodził już jako organizacja integralnie związana ze społeczeństwem. Kadra duchowieństwa, zwłaszcza episkopat, była w zasadzie polska, rodzima, organizacja diecezjalna utrwalona i to tak skutecznie, że miała przetrwać niemal do końca XVIII w., organizacja terytorialna, jeszcze nierozbudowana, nosiła obok wykształconych w pełni orga-

nów już zarodki tego, co miało rozrosnąć się w ciągu XIII w. Biskupi i klasztory polskie zdołały nawiązać trwałe kontakty z kurią papieską i środowiskami zachodnimi. Ugruntowały się również podstawy materialnej egzystencji kleru i instytucji kościelnych, wytworzyły się młode i prężne ośrodki uczoności, przeznaczonej nie tylko dla pożytku duchowieństwa. Dopływ rodzimych elementów do szeregów stosunkowo licznego kleru, związał go zwłaszcza z rosnącym w znaczenie możnowładztwem i zamożniejszym rycerstwem. Po długich latach budowy i rozbudowy organizacji, przenikanie religii chrześcijańskiej w głąb społeczeństwa, stawało się ono wraz z organizacją kościelną, bardziej wyczulone na inspiracje tendencji zachodnioeuropejskiego chrześcijaństwa i bardziej podatne na ich recepcję.

Tymczasem tam, na Zachodzie, dzieło podjęte przez reformę gregoriańską wieńczył Innocenty III. Papiestwo stawało się autorytetem i potęgą, decydującą nie tylko o sprawach doktrynalnych i organizacyjnych Kościoła, ale i o obsadzie wielu tronów monarszych. Równocześnie dokonano centralizacji organizacji terenowej. Osłabiono władzę metropolitów na rzecz kurii papieskiej, zaś w stosunku do biskupów wzmocniono pozycję kapituł katedralnych, które decydowały nie tylko o wyborze biskupa ale i o jego majątku. Ingerencje kurii papieskiej w praktyce jurydycznej prowadziły do narodzin prawa rezerwacji beneficjów i prowizji papieskiej, czyli prawa obsadzania określonych stanowisk wprost przez papieża, w czym niemałą rolę odegrała polityka fiskalna kamery apostolskiej. Na fali tych tendencji nastąpił gwałtowny rozwój prawa kanonicznego, które w XIII i XIV w. osiągnęło swą perfekcję, opierając się na teoretycznych założeniach teokratyzmu i centralizmu papieskiego. Nie pozostało to bez wpływu również na sformułowania teoretyczne zarówno teologii jak i ówczesnej filozofii, które nadal były w stanie oddziaływać na kształtowanie się norm społecznego życia i współżycia, w czym szczególną rolę odegrały nowe formy życia zakonnego, dostosowane do zmieniających się warunków gospodarczych i społecznych.

Ogólne tendencje, nurtujące społeczność chrześcijańską, począwszy od głowy aż do członków, sformułowane w konkretny program działania zawarty w postanowieniach soboru lateraneńskiego IV, nie pozostały bez echa również w stosunkach polskich. Nowy program sformułowany został i był realizowany nie tyle w kręgu arcybiskupa Henryka Kietlicza, który wbrew utartym poglądom historyków zdaje się realizować częściowo przynajmniej program polskiego możnowładztwa, ale w niedocenianym kręgu biskupów Gedki i Pełki, a kontynuowany i rozbudowywany przez Iwona Odrowąża, którego nie bez kozery próbowano przenieść z Krakowa

do Gniezna, a który również nie bez podstaw wolał działać w Małopolsce a nie w Wielkopolsce. Jak się zdaje, właśnie Iwona, człowieka z europejskimi kontaktami, o szerokich horyzontach, dobrze wczuwającego się w nurt ogólniejszych linii rozwoju a zarazem tkwiącego w grupie społecznej mającej nadal najwięcej do powiedzenia, w klasie możnych, należy uważać za spadkobiercę programów z drugiej połowy XII w. i twórcę dojrzałego programu Kościoła polskiego. Charakterystykę tego programu można zamknąć w kilku punktach: odnowa życia kleru, reforma starych formacji zakonnych jak i popieranie nowych, usamodzielnienie gospodarcze poprzez likwidację własności prywatnej na instytutach kościelnych oraz uzyskanie wolności immunitetowych, rozbudowa aparatu terytorialnego, zwłaszcza sieci kościołów parafialnych, umożliwiającej dotarcie do najszerszych mas różnicującego się coraz bardziej społeczeństwa, rozbudowa własnych ośrodków szkolenia kadr duchowieństwa, ośrodków, które byłyby zarazem zdolne transponować na grunt polski i adaptować tu teoretyczne zdobycze, zrodzone na zachodzie Europy, oraz stworzenie aparatu administracyjnego, który stałby się w rękach biskupa funkcjonalnym i sprawnym narzędziem zarządu diecezjalnego.

Skrystalizowany na początku XIII w. program Kościoła polskiego jest zjawiskiem, które należy ocenić wysoko. Aczkolwiek wypływa z programu ogólnokościelnego, zwłaszcza zrodzonego w kręgach papiestwa i w jakimś stopniu go adaptuje, nosi cechy samodzielnego myślenia, liczenia się z warunkami i możliwościami polskimi. Tak np. stanowisko biskupa nie tylko nie zostało w nim ograniczone, mimo takich tendencji na zachodzie Europy, ale przeciwnie, w jakimś stopniu wzmocnione, co zdecydowanie wyróżnia sytuację polską od ogólnokościelnej, a co jest nie tylko wynikiem polskich warunków, ale również świadomym założeniem. Wbrew tendencjom oficjalnym, faworyzującym w pewnym stopniu kapituły, w Polsce kanonicy, mimo prób i usiłowań, w gruncie rzeczy są uzależnieni od biskupa do tego stopnia, iż w ciągu XIII a nawet XIV w. nie zdobędą się na samodzielne ustawodawstwo kapitulne, ale będą się podporządkowywać statutom narzuconym przez biskupa. W konsekwencji biskupi nie zamierzali się zbytnio krępować nawet przepisami wynikającymi z prawa powszechnego. Sytuacja taka wynikała przede wszystkim z sytuacji społecznej, jaka istniała w Polsce, a do której niejednokrotnie przyjdzie się niżej odwoływać. W konsekwencji recepcja reform papieskich dokonywała się opornie i zwolna, linia ich realizacji jest pełna zygzaków, niekonsekwencji a nawet załamań. Jednakże był to proces niezwykle gruntowny, drążący społeczeństwo w głąb, utrwalający kształty organizacyjne na długie wieki, tym bardziej interesujący, że pełen pulsującego

życia, aczkolwiek mało posiadający wspólnych cech ze zjawiskami zachodzącymi poza Polską. Gruntownością programu polskiego i jego realizacji należy, jak się zdaje, tłumaczyć brak rodzimych herezji, słabszą recepcję obcych, nawet tak bliskich, jak czeski husytyzm.

W tych warunkach, nieco odmiennie niż na zachodzie Europy kształtowała się organizacja kościelna, zdobywając się nawet na autochtoniczne rozwiązania instytucjonalne, jak np. prepozytury, czyli grupy duchowieństwa parafialnego z prepozytem na czele, będące odblaskiem zasad dawnego życia wspólnego kleru, instytucja nie znana w takiej formie prawnej poza Polską. Na kształtowanie się owej organizacji, nie bez wpływu były i warunki społeczne oraz polityczne; one w znacznym stopniu decydują zarówno o kształtach jak i jakiejś petryfikacji form organizacyjnych, którymi nie potrafiły wstrząsnąć nawet reformy trydenckie, zaś schyłek rzeczypospolitej szlacheckiej przyniósł pewne ich ożywienie w kształtach typowych dla pełnego średniowiecza.

1. METROPOLIA

Zmiany w systemie administrowania organizacją kościelną, a jeszcze bardziej rozdrobnienie feudalne państwa, podważyły, jak się zdaje, powagę metropolity, tak wielką niemal do końca XII w. Biskupstwo krakowskie przez długie lata XII i XIII w. potrafiło unikać potrzeby potwierdzenia ze strony metropolity swych kolejnych ordynariuszy, a co więcej samo zaczęło rościć sobie pretensje do tytułu arcybiskupiego, co niemałą rolę odegrało w propagowaniu lokalnych kultów świętych, najpierw św. Floriana, zakończone niepowodzeniem, potem św. Stanisława. Metropolita co prawda zwołuje synody swej prowincji, a nawet usiłuje wizytować sufraganialne diecezje, ale z jednej strony napotyka na opór biskupów, z drugiej zaś synody legackie na długie lata zastąpią metropolitalne, zwłaszcza w zakresie stanowienia praw partykularnych. Kryzys, jaki zdaje się przeżywać na przełomie XII i XIII w. metropolia, swymi korzeniami tkwił w sytuacji politycznej. Metropolia bowiem ściśle pokrywała się z terytorium scentralizowanego państwa piastowskiego, obejmując biskupstwa krakowskie, wrocławskie, kruszwickie (wcześniej może kołobrzeskie), płockie, włocławskie, lubuskie i kamieńskie. Wynikało to niewątpliwie z XI-wiecznych stosunków między państwem a Kościołem, jak również z ideologii reprezentowanej w kręgach monarchii, od dawna dążącej do centralizacji władzy, mimo zachowania elekcyjności władcy, ograniczającej się jednak do jednej dynastii. Były to momenty sprzyjające równocześnie centralizacji organizacji ko-

ścielnej. Rzecz znamienna, iż wszystkie polskie biskupstwa powstałe przed połową XII w. bez żadnych komplikacji były podporządkowane władzy metropolity gnieźnieńskiego i tę zwierzchność uznawały. Pierwszy wyłom powstał dopiero w momencie powstania biskupstwa pomorskiego, które ugruntowując chrześcijaństwo na Pomorzu w swoich założeniach miało również służyć integracji tych ziem z resztą państwa. I ono miało być związane z Gnieznem, nie tylko węzłami zależności jurysdykcyjnej, ale i tak ważnym w średniowieczu czynnikiem, jak wspólny kult, czego dowodzi faworyzowanie, zwłaszcza w pierwszej fazie chrystianizacji Pomorza, kultu św. Wojciecha. Jednakże przechwycenie organizacji kościelnej na Pomorzu przez miejscowych władców i tamtejsze możnowładztwo, zdecydowanie przeciwstawiające się integracji z państwem polskim, stworzyło dogodne przesłanki do ciągłych prób wyłamania się tego biskupstwa z związku metropolitalnego w Gnieźnie, uwieńczonych bullą egzempcyjną z r. 1188. Rzecz znamienna, iż nie widać nic podobnego w stosunku biskupstwa lubuskiego, mimo że w o wiele większym stopniu było ono wystawione na zakusy metropolitów magdeburskich. Po prostu Ziemia Lubuska stanowiąca terytorium owego biskupstwa, w sposób integralny była złączona z dzielnicą śląską, a przez nią z resztą Polski, co też zadecydowało, iż mimo podbojów brandenburskich, brak tam było tendencji decentralistycznych, obserwowanych na Pomorzu.

W okresie jednak rozdrobnienia feudalnego, kiedy do głosu doszły w ogóle w Polsce tendencje decentralistyczne, powaga metropolii waha się w zależności od jej związków i stosunku do czynników reprezentujących tendencje centralistyczne. Rozdrobnienie bowiem feudalne doprowadziło do faworyzowania przez książąt dzielnicowych własnych biskupów, zwłaszcza iż dzielnice w zasadzie pokrywały się z granicami owych diecezji. To doprowadziło z konieczności do wiązania się poszczególnych biskupów z lokalnymi stronnictwami politycznymi możnowładztwa, gdyż tą drogą można było uzyskiwać szereg przywilejów, zapewniających Kościołowi szerokie swobody. Dopóki metropolita znajdował się w identycznej sytuacji, jego władza nie przedstawiała bardziej atrakcyjnych momentów. Co więcej, w momencie forsowania tendencji reformistycznych, mogła nawet stanowić czynnik niewygodny dla biskupów diecezjalnych.

Ogólna jednak sytuacja społecznopolityczna niosła ze sobą równocześnie czynniki podbudowujące i wzmacniające rolę metropolity. Immunitety, czyli wyjęcia spod niektórych ciężarów państwowych, pozyskiwane nie tylko przez poszczególnych biskupów ale i przez metropolitę, których to immunitetów liczba i znaczenie rosła właśnie na skutek rozdrobnienia feudalnego, niosły ze sobą uniezależnienie Kościoła od władzy książęcej a z kolei i od kręgów

społecznych, decydujących o polityce wewnętrznej i gospodarczej, a więc w pierwszym rzędzie od możnowładztwa. Z drugiej strony zwłaszcza fakt, iż władza książęca za wyjątkiem Pomorza Zachodniego i Słupskiego znajdowała się w obrębie jednej dynastii — Piastowskiej, oraz że majętności możnowładcze, podobnie zresztą jak i poszczególnych biskupstw, znajdowały się w obrębie nie jednej ale nieraz kilku dzielnic, zadecydował, iż utrzymało się wiele elementów, jednoczących rozbite państwo. W tej sytuacji jedynym niemal wyrazem owej jedności stawała się metropolia, która w momencie uniezależnienia się od książąt dzielnicowych, stawała się czynnikiem, który urastał nawet do roli instancji odwoławczej. Jakie znaczenie społeczne posiadał ten moment, dowodzi fakt, iż biskupstwo krakowskie w swych zabiegach o uprawnienia metropolitalne postarało się o przywilej arbitrażu w sporach między księciem a arcybiskupem gnieźnieńskim.

Społeczna rola metropolii, a w konsekwencji również jej funkcje jurysdykcyjne, niepomiernie wzrosły w momencie, gdy tendencje centralistyczne, wyrażające się w zabiegach o zjednoczenie królestwa polskiego, znalazły swe centrum w Wielkopolsce. Rzecz znamienna, że równolegle do tych zjawisk można obserwować zanik synodów legackich, a coraz żywszą działalność ustawodawczą synodów prowincjonalnych, zdobywających się nawet na własne kodyfikacje ustawodawstwa partykularnego, wyrażającego tendencje unifikacyjne. Wydaje się, iż trudno tutaj doszukiwać się jedynie zakończenia pewnego etapu reformy, aczkolwiek w całej Europie można śledzić podobne zjawisko, ale też nie należy zapominać, iż w całej Europie dokonuje się proces narodzin państwa stanowego, właśnie pod wpływem tendencji unifikacyjnych.

Proces owych przemian roli metropolity jest wielowarstwowy, złożony, stąd też trudno tutaj oddzielić momenty kryzysu od momentów wzrostu autorytetu. Przebiegają one równolegle obok siebie, kształtowane przez różnorakie czynniki wypływające ze zmian społecznych, politycznych i gospodarczych, zmian zachodzących zarówno w strukturze Kościoła jak i w strukturze państwa polskiego. Jeżeli jednak z biegiem czasu metropolita gnieźnieński nie stał się jednym z równorzędnych biskupów polskich, wyróżniającym się jedynie tytułem i niewielkim zasobem uprawnień jurysdykcyjnych, raczej teoretycznych niż praktycznych, zwłaszcza kiedy metropolitów pozbawiono prawa konfirmacji biskupów diecezjalnych, to niewątpliwie początków i ugruntowań jego wyjątkowej roli należy szukać jeszcze w XIII w. Tutaj właśnie tkwi geneza nawet jego uprawnień jako interrexa.

Związanie się bowiem metropolitów z tendencjami zjednoczeniowymi pod koniec XIII w. w ich ręce oddało przywilej koronowania

władców polskich, który to przywilej zdołali utrzymać mimo to, iż dość rychło akt koronacji związano z katedrą krakowską. W momencie walki o koronę Królestwa Polskiego na przełomie XIII i XIV w. fakt uzyskania jej z rąk metropolity gnieźnieńskiego urośnie do symbolu legalności nabytych praw monarchy, symbolu podnoszonego przecież w zarzutach Jana Luksemburczyka przeciw Władysławowi Łokietkowi. Z drugiej strony wzrost autorytetu metropolity leżał w interesie książąt jednoczycieli i władców budujących *Regnum Poloniae*. Zasięg jurysdykcji metropolity zakreślał zarazem zakres ziem etnicznie polskich, ziem, które winny znaleźć się w zasięgu *Coronae Regni Poloniae*. Stąd też tak harmonijnie rozegrane zabiegi dyplomatyczne, przeciwstawiające się oderwaniu biskupstwa wrocławskiego i kamieńskiego od związku metropolitalnego, oraz z mniejszym powodzeniem przeprowadzone zabiegi o podporządkowanie biskupstwa chełmińskiego, zabiegi prowadzone zarówno przez króla, jak i przez metropolitę. Te właśnie momenty zadecydowały, iż biskup gnieźnieński w ciągu XIV w. utrwalił swą pozycję w radzie królewskiej, co z kolei zapewniło mu pierwsze miejsce w późniejszym senacie i funkcje interrexa w drugiej połowie XVI w.

Nowe niebezpieczeństwo dla autorytetu metropolii gnieźnieńskiej stwarzało powstanie prowincji kościelnej na ziemiach ruskich włączonych do Królestwa Polskiego. W r. 1367 utworzono arcybiskupstwo halickie, które w r. 1375 uzyskało uprawnienia metropolitalne wraz z sufraganiami w Przemyślu, Chełmie i Włodzimierzu. W r. 1414 nową metropolię przeniesiono do Lwowa, podporządkowując jej ponadto biskupstwa w Kamieńcu, Kijowie i Serecie (Mołdawia). Było to niewątpliwie poważne zagrożenie dla Gniezna, które też postarało się, iż właśnie jemu podporządkowano erygowane w r. 1387 biskupstwo w Wilnie oraz w r. 1417 w Miednikach (Żmudź), mimo że również stworzono je na ziemiach etnicznie obcych. Uwieńczeniem zabiegów, które miały zapobiec umniejszeniu roli metropolity gnieźnieńskiego, było uzyskanie w r. 1418 godności prymasowskiej, którym to przywilejem cieszyły się nieliczne metropolie (Moguncja, Trewir i Salzburg w Niemczech, Canterbury złączone z Yorkiem w Anglii, Rouen złączone z Reims we Francji, Toledo w Hiszpanii i Ostrzyhom na Węgrzech). Godność prymasowska wysuwała metropolitę gnieźnieńskiego na czoło krajowego episkopatu a zarazem uprawniała do zwoływania synodów prowincjonalnych dla wszystkich metropolii krajowych, jak również przyznawała mu niektóre uprawnienia jurysdykcyjne (rozpatrywanie apelacji od wyroków innych metropolitów). Wątpliwości wysuwane co do legalności nabycia prerogatyw prymasowskich usunięto uzyskaniem w r. 1515 uprawnień urodzonego legata

(*legatus natus*), które w średniowieczu zazwyczaj łączono z godnością prymasowską.

Okoliczności te zadecydowały, iż stanowisko metropolity gnieźnieńskiego w ciągu XV w. uległo daleko idącym zmianom. Ograniczenie uprawnień w zakresie jurysdykcyjnym skompensowane zostało rozszerzeniem niektórych uprawnień na nowo powstałą metropolię lwowską oraz wzrostem roli społecznej. Jeżeli w XIII w. metropolita w zasadzie nie był w stanie narzucić poczynań reformistycznych, to w XV w. czyni to bez większych oporów, aczkolwiek autonomia poszczególnych biskupstw niezmiernie wzrosła. Tytuł prymasa zapewnił mu nie tylko pierwsze miejsce w episkopacie, ale tylko jemu zastrzegł szafarstwo korony królewskiej oraz dwóch sakramentów — małżeństwa i chrztu — w odniesieniu do członków rodziny królewskiej. W konsekwencji zapewniło mu to znaczną rolę polityczną, wyrażającą się nadawanym od połowy XVI w. tytułem *primus princeps Regni Poloniae,* aczkolwiek nigdy nie uzyskał władztwa ziemskiego, jak biskup krakowski, wrocławski czy warmiński. Nie trzeba dodawać, iż zapewniło mu to również niepomierne znaczenie poza granicami państwa. Wysoka ranga metropolity gnieźnieńskiego kształtowała się raczej w sferze znaczenia społecznego i politycznego, niż kościelnego, aczkolwiek zawsze zachował uprawnienia instancji odwoławczej od decyzji swych sufraganów, zaś inicjatywa w zakresie ustawodawstwa prowincjonalnego znalazła się wyłącznie w jego ręku.

Tego znaczenia nie osiągnął już nigdy metropolita lwowski. Zadecydowały o tym zarówno czas powstania tej metropolii i związane z tym urzędem aktualnie uprawnienia jurysdykcyjne, jak również pewna słabość organizacyjna zarówno arcybiskupstwa jak i sufraganii, wynikająca przede wszystkim z faktu, iż obejmowało terytoria zamieszkałe nie tylko przez ludność etnicznie obcą, przede wszystkim ruską, ale i obcą wyznaniowo — prawosławną, posiadającą własną hierarchię z długą już tradycją, której nie zamierzano likwidować nawet w momentach uzależniania jej od Rzymu. Prowincja lwowska nie zdobyła się np. na własne ustawodawstwo synodalne, partycypując albo w prowincjonalnym gnieźnieńskim, albo później w ogólnopolskim, „prymasowskim". Stąd też rola metropolity lwowskiego aczkolwiek z różnych względów do czasu powstania prymasowstwa, rysująca się jako poważna, nie nabrała większego znaczenia, pozostając nawet w cieniu politycznie ważnej i bogatej sufraganii przemyskiej, z którą zazwyczaj łączono od końca XV w. podkanclerstwo koronne, jeżeli znajdowało się w rękach duchownego.

Na terytorium państwa polskiego sięgały uprawnienia również metropolii w Rydze, erygowanej w r. 1255, której podporządkowano między innymi biskupstwa chełmińskie, pomezańskie, warmińskie i sambijskie, erygowane w r. 1243, a więc tereny, do których roszczenia jurysdykcyjne na przełomie XII i XIII w. zgłaszali metropolici gnieźnieńscy. Metropolici ryscy nie odegrali większej roli w dziejach Kościoła polskiego, aczkolwiek diecezje pruskie, z wyjątkiem sambijskiej, po pokoju toruńskim z r. 1466 znalazły się w granicach państwa polskiego. Nie powiodła się podjęta na przełomie XV i XVI w. próba stworzenia własnej metropolii dla owych biskupstw, z arcybiskupstwem warmińskim na czele.

2. SYNODY LEGACKIE I PROWINCJONALNE

W życiu Kościoła polskiego szczególną rolę odegrały synody. Nie tylko bowiem kształtowały one własne, partykularne, ustawodawstwo kościelne, ujmujące powszechne zasady kanoniczne w aspekcie rodzimych potrzeb, ale stały się również jednym z niezwykle drożnych kanałów, którymi dopływały nowe tendencje ogólnochrześcijańskiego życia, były środkiem, przy pomocy którego kształtujące się w swoistych warunkach życie społeczności religijnej w Polsce i jego formy organizacyjne dostosowywano do wzorców wypracowanych w centrach kościelnych. Od przełomu XII i XIII w. życie synodalne biegnie trzema torami, które wyznaczają synody diecezjalne, prowincjonalne i legackie. Od początku niemal XV w. pojawia się nowy typ synodu prowincjonalnego, obejmujący swym zasięgiem obie polskie metropolie, gnieźnieńską i lwowską.

Aczkolwiek synody działały i przed XIII w., rozwijały się one jednak w powiązaniu z wiecami państwowymi. Ta forma udziału społeczeństwa w zarządzie państwem, sięgająca jeszcze ustrojów przedfeudalnych, a więc i czasów przed przyjęciem chrześcijaństwa, stawała się wygodną okazją do odbywania również synodów. Wolno przypuszczać, iż stwarzało to możliwość uczestnictwa w synodach i świeckich, co najmniej księcia, a może również jego najbliższego, możnowładczego otoczenia. Obserwowany od przełomu XII i XIII w. rozdział obu instytucji, wiecu i synodu, zdaje się mieć wielorakie i złożone przyczyny. Przede wszystkim instytucja wiecu jest w tym czasie już szczątkową formą ustrojową. Pewne jej ożywienie można obserwować w pierwszej fazie rozdrobnienia feudalnego, kiedy wiec, zwłaszcza książąt, staje się ponaddzielnicową instancją, ale w ciągu XIII w. zwołanie go coraz bardziej uzależnione jest od księcia czy też książąt, którzy też coraz rzadziej uciekają się do niego. W ciągu zaś XIV w. wiec

zaczął się przeradzać w reprezentację stanową. W tej sytuacji trudno było łączyć odbywanie synodów z wiecami. Z drugiej strony na synodach coraz częściej podejmowane były uchwały, wymierzane swym ostrzem przeciw książętom, a mające w konsekwencji zapewnić swobody Kościołowi. Stąd konieczna była nawet pewna dyskrecja, o której zresztą uchwały synodalne wspominają. W tej sytuacji niewygodny stawał się udział w synodach czynnika świeckiego, nawet księcia.

W tych okolicznościach kształtuje się również skład uczestników synodu, aczkolwiek jest on uzależniony od rodzaju zebrania synodalnego. Niewątpliwie bierze w nim udział metropolita i biskupi. Kler kanonicki w synodach prowincjonalnych i legackich bierze udział przez swych przedstawicieli, podobnie jak zakony, z tą różnicą, iż te ostatnie były reprezentowane z urzędu przez opatów lub przełożonych prowincjalnych, podczas gdy kanoników świeckich obok przełożonego grupy reprezentują specjalnie wybrani delegaci grupy. Kler parafialny reprezentowany był przez archidiakonów. Inaczej w synodzie diecezjalnym, w którym kler kanonicki brał udział *in gremio*, zaś parafialny reprezentowany był przez archidiakonów, dziekanów i własnych delegatów.

Aczkolwiek synody prowincjonalne i diecezjalne miały się odbywać corocznie zgodnie z postanowieniem soboru laterańskiego IV, to jednak w Polsce odbywały się rzadko, chociaż ustalenie ich liczby utrudniają stosunkowo skąpe źródła. Można zaobserwować pewne ożywienie synodów prowincjonalnych na początku XIII w., które wnet zahamowały często zwoływane synody legackie, obejmujące swym zasięgiem prowincję legacką, rzadko pokrywającą się z terytorium metropolii gnieźnieńskiej a zazwyczaj obejmującą kilka sąsiednich metropolii. Synody legackie zanikają w początkach XIV w. Chociaż legaci działają nadal, ograniczają się jednak do działalności fiskalnej na rzecz kamery apostolskiej, czyli skarbu papieskiego, lub też do misji dyplomatycznych. Synody diecezjalne zostawiają pierwsze ślady od drugiej połowy XIII w. i prowadzą ożywioną działalność do końca interesującego nas okresu, odbywając się nawet dość systematycznie, zwłaszcza od połowy XV w., kiedy do zakresu ich kompetencji należało ustalanie wysokości podatków płaconych przez duchowieństwo na rzecz państwa.

Zostawiając na boku technikę podejmowania uchwał i ich promulgacji, należy zwrócić uwagę na samą problematykę synodalną. Jest ona par excellence związana z życiem polskiej społeczności chrześcijańskiej i sama w sobie stanowi pierwszorzędne, choć mało wykorzystywane, źródło do jego poznania. Przez dwie niemal tercje XIII w. w ustawodawstwie synodalnym przewija się generalny

problem: reforma treści i form życia religijnego, dostosowanie ich zarówno do warunków polskich, jak i wymogów stawianych zwłaszcza przez papiestwo. Dotyczą one w pierwszym rzędzie kleru. Jednak i szeregowy wyznawca nie znika z kręgu ich zainteresowań. Jednakże już w tych uchwałach można dostrzec pewne zarodki instytucjonalizmu, który zwłaszcza w ciągu XIV w. dojdzie szczególnie do głosu, aby coraz więcej miejsca ustępować problemom nadużyć, przeciwko którym skierowuje się statuty, co znajdzie wyraz w ustawodawstwie piętnastowiecznym. Natomiast w ustawodawstwie z XVI w. sprzed Tridentinum, nawiązuje się najwyraźniej do dekretów papieskich z drugiej połowy XV w. i pierwszej połowy XVI w., najwyraźniej oscylujących wokół potrzeby reformy, ale bojących się ją w rzeczywistości podejmować. Podobny ton można dostrzec i w polskim ustawodawstwie. Innymi słowy, ustawodawstwo synodalne zmierza do przekazania i utrwalenia efektów reformy gregoriańskiej, ograniczając się później do interpretacji zinstytucjonalizowanych osiągnięć, aby w końcu poprzestawać jedynie na obronie ich integralności, chociaż dostrzega się już ich nieprzydatność.

3. BISKUPSTWA

W stosunku do stanowiska kościelnego metropolity, niemal diametralnie różnie przedstawia się sytuacja biskupa, jako ordynariusza diecezji. Diecezji w Polsce średniowiecznej było niewiele. Polska w XIII w. weszła z dziewięcioma biskupstwami, przy czym w ciągu XIII w. biskupstwo włocławskie, poprzez unię personalną, zapoczątkowaną w XII w., pochłonęło kruszwickie. Poza niewiele znaczącymi zmianami terytorialnymi, nie widać żadnych prób tworzenia nowych biskupstw (trudno za taką uznać usiłowanie założenia biskupstwa w Lublinie, skoro miało ono powstać z diecezji chełmskiej i lubelskiej części diecezji krakowskiej, zmieniając równocześnie siedzibę biskupa z Chełma na Lublin). Próby tworzenia w ciągu XIII w. zależnej od Polski organizacji diecezjalnej w Prusach, na Litwie i Rusi, podejmowane równolegle z ekspansją polityczną państwa, kończą się niepowodzeniem. Działalność misyjna cystersów z Boguchwałem, Filipem i Chrystianem na czele, prowadzona z Łekna w Prusach, kończy się utworzeniem biskupstwa, podporządkowanego wprost Rzymowi, a potem na skutek machinacji krzyżackich, Prusy w r. 1243 podzielono na cztery biskupstwa podporządkowane metropolii w Rydze. Niepowodzeniem kończy się próba stworzenia biskupstwa w Łukowie, obliczonego na pogranicze jaćwieskie. Biskupstwo przemyskie zdaje się swe początki zawdzięczać Jerzemu Trojdenowiczowi, a pierwszy

biskup zmarł około 1351 r. W wyniku zabiegów Kazimierza Wielkiego powstają pierwsze biskupstwa na Rusi, zaś Jagiełły — na Litwie, nawiązując do XIII-wiecznych tradycji misji dominikańskich (na Rusi) i franciszkańskich (na Litwie), które wówczas nie przyniosły spodziewanych rezultatów. W ten sposób na przełomie XV i XVI w. w historycznych granicach Polski i Litwy działało 21 biskupstw. Do starych ośmiu, mianowicie Gniezna, Krakowa, Wrocławia, Poznania, Płocka, Włocławka, Kamienia Pomorskiego i Lubusza, doszły biskupstwa w Chełmnie, Kwidzyniu, Fromborku, Królewcu, Lwowie, Przemyślu, Chełmie, Włodzimierzu Wołyńskim, Kamieńcu, Kijowie i Serecie oraz w Wilnie i Miednikach. Nowe zatem biskupstwa objęły ziemie nabyte w ciągu XIV i XV w.

Terytorialnie widać dużą rozpiętość między poszczególnymi diecezjami. Największa, krakowska, liczyła około 54.200 km^2, gnieźnieńska około 37.300 km^2, wrocławska 36.400 km^2, włocławska 18.300 km^2, płocka 24.700 km^2, poznańska 26.000 km^2 (w XIV w. po znacznych stratach poniesionych na rzecz diecezji kamieńskiej), natomiast biskupstwo chełmińskie obejmowało około 4.500 km^2. Inaczej te sprawy kształtowały się w biskupstwach wschodnich.

Analogicznie do obszaru kształtowało się zaludnienie poszczególnych diecezji. Tak np. gęstość zaludnienia archidiecezji gnieźnieńskiej około 1340 r. oblicza się na 11 osób na 1 km^2, diecezji krakowskiej 6,8 osób na km^2, diecezji wrocławskiej 11,2 na km^2, włocławskiej 8,4 km^2, płockiej 7,6 na km^2, natomiast chełmińskiej 13,1 osób na km^2. Im więc rozleglejsza diecezja, tym mniejsza gęstość zaludnienia, co jednak nie oznacza, iż diecezja ta ma mniej ludności. Analogicznie bowiem stan ludności archidiecezji gnieźnieńskiej szacuje się na 345.200 osób, diecezji krakowskiej 367.200, wrocławskiej na 407.000, włocławskiej na 153.500, płockiej na 187.100, natomiast chełmińskiej na 85.800. Liczba ludności kształtuje się zatem bliżej rozległości terytorialnej poszczególnych diecezji, niż gęstości zaludnienia.

Zjawiska te kształtowane były sytuacją, jaka istniała w momencie tworzenia się podziałów diecezjalnych, kiedy północ jak się zdaje była bardziej zaludniona niż południe, bardziej nasycona osadnictwem typu miejskiego. Przeciwnie w XIII i XIV w. a zwłaszcza w XV w., kiedy urbanizacja poczyniła daleko większe postępy na Śląsku i w Małopolsce niż na północy kraju, zwłaszcza na Mazowszu. Rzecz jasna zagadnienia te jeszcze inaczej kształtują się na terytoriach diecezji powstałych na obszarach włączonych do Polski w ciągu XIV i XV w., przy czym różnie przedstawiają się one na ziemiach ruskich, pruskich i litewskich, kształtując się w ścisłym powiązaniu z własnym regionem. Nie należy zapominać również, że organizacja Kościoła łacińskiego na ziemiach ruskich

i częściowo litewskich wchodziła na teren starej i dobrze urządzonej organizacji Kościoła prawosławnego.

W zależności od tych czynników kształtuje się rola poszczególnych biskupstw zarówno na terenie kościelnym, jak i państwowym, przy czym decydującą rolę obok rozległości poszczególnych diecezji przypisać przyjdzie wielkości uposażenia. W XIII w. biskupstwa wchodziły nie tylko z ściśle określonym zasobem majątkowym, ale już oddzielonym od majątków innych instytutów kościelnych, zaś wszystkie ingerencje władzy państwowej w zarząd nim, uzyskiwanie z niego pożytków itp. zaczęto traktować jako nadużycie. Był to ostatni etap ugruntowywania praw Kościoła do własnego majątku i początek zabiegów o jego immunizację, czyli uwolnienie od ciężarów zarówno ekonomicznych jak i jurydycznych, które to zabiegi zostały uwieńczone powodzeniem około połowy XIII w. Równocześnie stwarzało to dogodne warunki do rozbudowy potencjału gospodarczego majątków biskupich, w czym szczególną rolę odegrała akcja kolonizacyjna, rozwijająca się w drugiej połowie XIII i XIV w. Brak źródeł utrudnia określenie jego wartości w początkach XIII w. Wiadomo jedynie, iż uposażenie arcybiskupstwa gnieźnieńskiego w r. 1136 składało się ze 149 osad, zaś wartość poszczególnych majątków biskupich w ciągu XIV—XV w. kształtowała się według następującej kolejności: Gniezno, Kraków, Warmia, Włocławek, Poznań, Płock, Przemyśl, Chełm, Lwów, Chełmno, Włodzimierz, Kamieniec, Wilno, Miedniki i Kijów. Pod koniec XV w. uposażenie arcybiskupstwa gnieźnieńskiego obejmowało 326 osad, biskupstwa krakowskiego 253, a poznańskiego 141. Biskupstwo krakowskie posiadało 11 miast, 225 całych wsi i 17 źrebiów, co stanowiło 3.019 łanów; arcybiskupstwo gnieźnieńskie 13 miast i 302 wsie, poznańskie 10 miast i 131 wsi. Dochód roczny arcybiskupstwa, bez wartości robocizny świadczonej przez ludność, oblicza się na olbrzymią wówczas sumę około 11.000 grzywien, zaś biskupstwo krakowskie z samych dziesięcin uzyskiwało około 5.000 grzywien rocznie. Jeżeli się zważy, iż wsie biskupie przeciętnie były większe niż szlacheckie, zrozumiała staje się rola majątku biskupiego w określaniu społecznej pozycji jego użytkownika, zwłaszcza, że np. posiadłości Leliwitów, potomków Spicymira, a więc Tarnowskich, Jarosławskich i Melsztyńskich, trzech rodzin tak ważną rolę odgrywających w XIV i XV w. pod koniec XIV w. łącznie wynosiły 6 miast i 93 wsie. Biskupi dzięki posiadanym majątkom należeli nie tylko do grupy możnowładczej, ale wysuwali się na jej czoło. To decydowało również o rozpoczynającym się pod koniec XV w. zwyczaju przechodzenia biskupów z gorzej uposażonych stolic na bogatsze, przy czym ustala się pewna kolejka owej rotacji.

Znaczenie biskupów było określone jeszcze jednym czynnikiem — ich pochodzeniem. Od XIII w. stolice biskupie są obsadzane z reguły przez autochtoniczny, polski kler. Tej zasady nie zdołały przekreślić nawet prowizje papieskie, którym umiano się przeciwstawić, jeżeli dotyczyły obcokrajowców. Jedynie biskupstwa kamieńskie i lubuskie, zaś wrocławskie od połowy XV w. były obsadzane wyłącznie przez Niemców, jednak zazwyczaj mieszkańców tych diecezji. Również biskupstwa ruskie były obsadzane przez Polaków, podobnie jak przeważnie pruskie po pokoju toruńskim.

Pochodzenie biskupów zaczęło odgrywać poważną funkcję społeczną w momencie, gdy wybór znalazł się w rękach kanoników. Postanowienia konkordatu wormackiego z 1122 r. zmieniły sposób obsady biskupstw praktycznie w całej Europie. W Polsce co prawda nie od razu wybory przeszły w ręce kapituł. Szukano sposobów chroniących od konfliktów z ową zasadą poprzez uciekanie się do konfirmacji papieskiej, postulacji czy nawet pierwocin formy zwanej ekspektatywą, czyli prośby o powołanie wskazanej osoby po śmierci lub jeszcze za życia aktualnego biskupa, co oczywiście podrywało autorytet metropolity. Natomiast księciu zapewniało nadal możność decydowania o obsadzie biskupstw. Stan taki jednak nie mógł trwać dłużej, zwłaszcza, że w obsadzie coraz bardziej zainteresowane było np. możnowładztwo, które tą drogą pragnęło sobie zapewnić możność wpływu na księcia. W tych okolicznościach dochodzi na początku XIII w. do pierwszych kanonicznych elekcji, w których udział biorą obok kanoników katedralnych również przedstawiciele innych grup kanoników świeckich z terenu diecezji i opaci klasztorów mniszych. Ten skład wyborców był zgodny z postanowieniami soborowymi, dekretami papieskimi i praktyką kanonistyczną.

Właśnie ów skład elektorów stwarzał dogodne warunki dla ingerencji nie tylko księcia ale możnowładztwa, które zdołało opanować kanonikat świecki, stale oscylujący w kierunku księcia, jako naturalnego przeciwnika tendencji reformistycznych, które likwidowały i jego dotychczasowe uprawnienia. W ten sposób elekcja biskupia stawała się forum rozgrywek różnych stronnictw możnowładczych i kościelnych, które w wylansowaniu swego kandydata widziały własny interes. W wyniku zawsze w wyborach przechodził zwolennik tego czy owego stronnictwa, Polak, związany z rodzimym elementem, zazwyczaj przedstawiciel możnowładztwa. Tutaj tkwiło źródło autorytetu, nie tyle kościelnego, ile społecznego i politycznego biskupów XIII w. Ale tutaj również tkwi odmienna funkcja biskupa polskiego, niż zachodnioeuropejskiego na polu kościelnym. W Polsce XIII w. biskup swój autorytet czerpał z innych czynników

i tym samym zdolny był do selekcji inspiracji reformistycznych, dokonywanej pod kątem potrzeb kręgów, z którymi był związany, nie krępował się zbytnio przepisami prawa kanonicznego, potrafił przeciwstawić się i metropolicie i księciu. Stąd tak duża rola synodów legackich, które niejednokrotnie gorzkie słowa kierują pod adresem polskich biskupów, stąd płynie brak egzempcji kanoników a nawet przez długi czas mnichów spod władzy biskupiej, stąd możność narzucania grupom kanonickim statutów. Rychłe określenie majątku biskupiego i szybko postępująca immunizacja przemieniły biskupa z urzędnika książęcego w ważny czynnik społeczny, tym istotniejszy, im bliższy możnowładztwu, czynnik, z którym należało się liczyć. Umiejętna selekcja inspiracji papieskich i duża swoboda w ich wcielaniu w życie, zadecydowały, iż biskupi polscy szybko wyzwolili się z zależności również i od możnowładztwa, do czego niezmiernie pomogła dekadencja tej grupy i pojawienie się na przełomie XIII i XIV w. nowego możnowładztwa. Rozdrobnienie feudalne niepomiernie wynosiło rolę społeczną i polityczną biskupów, którzy okazywali się czynnikiem bardziej trwałym niż książęta nawet.

W XIII-wiecznym tyglu przemian społecznopolitycznych rodziły się nowe funkcje biskupów. Stawali się oni rzecznikami polityki państwa, przywódcami stronnictw a nawet ich ideologami, co w konsekwencji zapewniło im wysokie dostojeństwa dworskie w momencie tworzenia się monarchii stanowej oraz miejsce w radzie królewskiej. Władcy musiało bowiem zależeć na pozyskaniu sobie ich poparcia. Jednakże zasadniczą zmianę w roli episkopatu polskiego w państwie przyniosło, zresztą nie bez konfliktów, panowanie Kazimierza Wielkiego. Co prawda nie zrezygnował on z poparcia i usług episkopatu, ale zdołał go podporządkować swym planom poprzez wprowadzenie tam swych ludzi, których pozycja wzrastała razem z wzrostem autorytetu króla. W tym celu wykorzystał tendencje papiestwa, zmierzające do opanowania obsady biskupstw w całym świecie chrześcijańskim. Międzynarodowy autorytet, jakim cieszył się król, zdolność wygrywania poprzez sprawne akcje dyplomatyczne sytuacji międzynarodowej, umiał on wykorzystywać dla spraw obsady biskupstw w Polsce, skutecznie wpływając na dobór kandydatów. Polityka jego odcięła od episkopatu stare możnowładztwo, ale nie dopuściła tam nowego. Znamienne, iż wśród episkopatu polskiego nigdy nie znalazł się przedstawiciel Tarnowskich, Melsztyńskich lub Tęczyńskich. W doborze kandydatów kierował się nie tyle potrzebami Kościoła co państwa, czyniąc z biskupów ważny element własnej polityki i podatne narzędzie do jej realizacji. Polityka Kazimierza Wielkiego stworzyła przesłanki dla utrwalenia i uprawnienia nominacji

królewskiej, uwieńczonej pełnym powodzeniem za Kazimierza Jagiellończyka w drugiej połowie XV w., sprowadzając wybory kapitulne do czczej formalności. To spowodowało, iż XV i XVI-wieczny episkopat rekrutuje się nie z określonych sfer społecznych, ale z kręgów dworu i kancelarii królewskiej, chociaż uzyskanie godności biskupa decyduje o wzroście znaczenia jego rodu. W konsekwencji biskupi to wybitni politycy, później humanistyczni mecenasi sztuki i nauki, mniej zaś ludzie Kościoła. Wejście do senatu utrwaliło ich funkcje polityczne, absorbując w wysokim stopniu i wyobcowując ze spraw administracji kościelnej. Nie znaczy to jednak, iż biskupi utracili kontakt ze społecznością religijną. Zbyt wiele elementów nadal ich z nią wiązało, zaś skutecznie zapobiegał temu sprawnie zorganizowany aparat administracyjny, rodzący się paralelnie do modyfikacji funkcji biskupa, nad którym to aparatem jednak nigdy nie utracił on panowania, dzięki prawidłom, jakie narzucało prawo kanoniczne, strzegące pilnie uprawnień biskupa w tym zakresie.

Aparat administracyjny biskupa był niezwykle rozbudowany. Przede wszystkim dwór biskupi, pełen urzędników, wywodzących się z XIII-wiecznych tradycji, a będący istnym kalejdoskopem społecznym, składającym się z nadwornych kapelanów, pełniących często funkcje śpiewaków przy uroczystych celebrach, zakrystiana, jałmużnika, wielkorządcy, marszałka, skarbnika, podskarbiego, komorników, stolnika, podstolego, cześnika, podczaszego, ochmistrza, podkoniuszego, krajczego, łowczego, tarczownika, klucznika, prefekta stajen, trębacza, tympanisty, lekarza, aptekarza, malarza, nadto szambelanowie, liczni dworzanie spośród uboższego rycerstwa, dzierżawcy i zarządcy majątku biskupiego, ich tenutariusze, starostowie, burgrabiowie, sprawcy, włodarze, wreszcie służba kuchenna i dworska oraz liczni rzemieślnicy, jak golibroda, krawiec, kowal itp. Od połowy XV w. nierzadko przy dworze biskupim można znaleźć chorągiew lub nawet więcej dobrze wyposażonego wojska. Jest to w sumie barwny obraz, oddający w ostrych rysach znaczenie społeczne biskupa, który przecież obok dworu miał jeszcze sprawnie zorganizowany aparat urzędniczy, wykorzystywany już ściśle do funkcji kościelnej administracji i zarządu diecezji, a więc kurię biskupią w dzisiejszym rozumieniu tego słowa.

Mimo iż biskupi byli pochłonięci przez funkcje polityczne i możnowładczy tryb życia, nie oznacza to, iż jedynie przy pomocy administracji utrzymywali kontakt ze swymi diecezjami. Co prawda tylko dwóch biskupów z XIII w. cieszy się opinią świątobliwych (Prandota krakowski i Werner płocki), a i ci w opinii potomnych ustąpią miejsca biskupowi mecenasowi nauki czy sztuki i wybitnemu politykowi. Niemniej z inicjatywy biskupów rodzą się tak

ważne dla formowania religijnego oblicza społeczeństwa postanowienia, jak kodyfikacje ustawodawstwa diecezjalnego (Nanker) czy prowincjonalnego (Jarosław Skotnicki, Mikołaj Trąba), które wytyczały i normowały działalność również duszpasterską na długie lata. W gruncie rzeczy jednak biskupi ograniczają się do nadawania ogólnych zarysów funkcjonowania organizacji kościelnej, wyręczając się nawet w święceniu duchowieństwa sufraganami lub biskupami wędrownymi.

4. KANONICY I KAPITUŁY

Najbardziej eksponowaną instytucją w administracji kościelnej była kapituła. U podwalin tej instytucji, rodzącej się jako organ diecezjalnej administracji pod koniec XII w. i nabierającej ostatecznych form w ciągu XIII w. leży kanonikat, a więc jedna z formacji życia kleryckiego, sięgająca swymi korzeniami we wczesne średniowiecze europejskie. W warunkach polskich kapitułom dał początek kanonikat świecki. Jedynie bowiem kapituły biskupstw pruskich zachowały tzw. regułę augustiańską (brak badań szczegółowych utrudnia odpowiedź bardziej precyzyjną) i dzięki temu, podobnie jak jedyna na tych terenach kolegiata w Dobrym Mieście na Warmii, zachowały one niemal do początków XVI w. wiele elementów *vita communis*. Natomiast kanonikat polski, formujący kapituły, był kanonikatem świeckim, wyrastającym wprost ze starej, sięgających czasów karolińskich reguły akwizgrańskiej. Co prawda na przełomie XII i XIII w. można śledzić próby modyfikacji tej reguły w oparciu o założenia reformistyczne, ale kończą się one niepowodzeniem i nie zostawiają trwałych śladów, aczkolwiek owe próby doprowadziły do wzmocnienia ilościowego przynajmniej niektórych grup kanonickich (katedralne do 24 osób, pozakatedralne do 12 lub 6 osób), zwłaszcza małopolskich, które dzięki działalności biskupa Iwona Odrowąża szczególnie były wystawione na wpływy reformistyczne. W pierwszej połowie XIII w. w łonie owego kanonikatu dokonały się przemiany, które zadecydowały o jego strukturze na długie wieki. Likwidacji uległy małe, zazwyczaj trzyosobowe grupy kanonickie, ściśle powiązane z działalnością duszpasterską i poprzez swych fundatorów — możnowładztwo, naśladujące w tym względzie księcia — zwłaszcza wskutek zachowania prawa własności w stosunku do nich, ściśle związane właśnie z grupą możnowładczą. W wyniku tendencji reformistycznych, które miały na celu wyzwolenie kanonikatu spod wpływów możnych, zamieniły się owe grupy w normalnie funkcjonujące parafie. Inaczej potoczyły się losy kanonickich fundacji książęcych. W wypadku ilościowo słabych grup, podzieliły one losy fundacji

możnowładczych, silniejsze zaś przeszły w ręce biskupa, który zachowując wyodrębnione w tych okolicznościach ich uposażenie, zatrzymał dla siebie prawo obsady poszczególnych prebend, przechodzących w tym czasie ewolucję od stypendium do beneficjum, a więc od wyodrębnionego majątku *ad hoc* dla kanonika, do majątku wyodrębnionego na stałe, w czym znajdował wyraz stosunek kanonikatu polskiego do problemów *vitae communis*, szczególnie aktualnych w sferze uposażeniowej.

Przemiany kanonikatu polskiego nie zatrzymały się jednak w momencie przejęcia go przez biskupa, gdyż kanonicy szczególnie pozakatedralni chętniej oscylowali ku dworowi książęcemu, gdzie istniały dla nich możliwości awansu społecznego w postaci kapelanii i kancelarii dworskiej, które zresztą w ciągu XIII w. opanowali zupełnie. Równocześnie dokonywał się podział na kanonikat katedralny i kolegiacki. Kanonicy katedralni po odrzuceniu reformistycznych wymogów szybko formowali się w kapitułę biskupią, czemu sprzyjało ustawodawstwo kościelne, nakładające na nich obowiązek obrony całości majątku biskupiego z wynikającym stąd prawem konsensu, czyli wyrażania zgody, rozciąganym na coraz szerszy zakres czynności administracyjnych biskupa, przyznającym im prawo wyboru biskupa, od których to czynności rychło odsunęli kler spoza ich grona, a przede wszystkim uzyskiwali przemożny wpływ na zarząd diecezją, przenikając do administracji biskupiej. Tych możliwości pozbawieni byli kanonicy pozakatedralni i stąd ich stałe ciążenie w kierunku dworu książęcego, hamowane jednak poważnie ustawodawstwem statutowym, które znalazło się w ręku biskupa i które nie dopuściło do powstawania egzempcji, tak jak to miało miejsce na zachodzie Europy, gdzie egzempcja szła w parze ze swobodą stanowienia własnych statutów.

Szczególną rolę w tych przemianach kanonikatu odegrał fakt, iż został on opanowany przez możnowładztwo już pod koniec XII w. i w ciągu XIII w. można obserwować całe dynastie kanonickie, rekrutujące się właśnie spośród przedstawicieli możnych rodów. Tutaj tkwi przyczyna pewnego oporu skierowanego przeciw recepcji reformy, skłaniania się ku dworowi książęcemu, co przy okazji umożliwiało możnowładztwu partycypowanie w wykonywaniu władzy państwowej, tutaj również ma źródło rozdział kanonikatu katedralnego i kolegiackiego. Ten ostatni najwyraźniej został opanowany przez możnowładztwo, w przeciwieństwie do katedralnego, gdzie biskupi do połowy XIII w. swobodnie wprowadzają nawet obcokrajowców, bardziej podatnych na recepcję wymogów reformistycznych.

Odsunięcie kanonikatu pozakatedralnego od udziału w administracji diecezjalnej zadecydowało, iż w ciągu XIV i XV w. zmieniała

się funkcja kolegiat. Zupełnie rozbita wspólnota życia na skutek nieprzyjęcia reform, a zwłaszcza na skutek rozwijającej się od połowy XIII w. kumulacji beneficjów, połączona z równoczesnym odsunięciem od działalności duszpasterskiej, a nawet odębranie swoistej wyłączności na bardziej atrakcyjne kulty świętych, przejęte przez zakony, głównie żebracze, co przyczyniło się między innymi do zubożenia majątkowego, zadecydowały, iż kolegiaty ograniczają się do funkcji reprezentacyjnych, powstając dość licznie w stolicach książęcych na Śląsku i w centrach posiadłości możnowładczych, a nawet biskupich. Zabiegały o nie również co bogatsze miasta, podnosząc tym swój splendor. Dopiero w ciągu drugiej połowy XIV i XV w. kanonicy kolegiaccy poczęli się organizować w korporacje, zwane kapitułami kolegiackimi, z ustrojem nawiązującym do form już wypracowanych przez kapituły katedralne. W połowie XVI w. na terenie Polski funkcjonowały 53 kolegiaty, w tym 19 sięgających swą metryką przed XIII w. Archidiecezja gnieźnieńska miała 10 kolegiat, w tym 4 sprzed XIII w., diecezja krakowska 15 (w samym Krakowie 6, sprzed XIII w. — 3) w tym 8 sprzed XIII w., wrocławska 9, w tym 2 sprzed XIII w., kamieńska 4, w tym 1 sprzed XIII w., płocka 3, w tym 1 sprzed XIII w., włocławska 2, obie sprzed XIII w., zaś warmińska i przemyska po jednej.

Dopiero konieczność rozdrobnienia administracji terenowej, zwłaszcza uprawnień oficjalskich, podniosła rolę kolegiat, gdyż właśnie spośród ich członków powoływano zazwyczaj oficjałów foralnych, tworząc konsystorze przy kolegiatach. Równolegle z tym procesem poczęto przenosić prebendy archidiakonów okręgowych do kapituł kolegiackich, jeżeli takie były na ich terenie.

Natomiast kanonikat jako całość, a więc zarówno katedralny jak i kolegiacki, zdołał utrzymać w swych rękach monopol na wyższe szkolnictwo diecezjalne, o czym zadecydowały postanowienia Soborów Lateraneńskiego III i IV, nakazujące rozbudowę istniejących już szkół katedralnych i tworzenie szkół wyższego typu przy znaczniejszych kościołach, a więc przede wszystkim przy kanonickich. Nie partycypowały w tych uprawnieniach jedynie kolegiaty powstałe w ciągu XIV i XV w., przy których istniejące szkoły niczym nie różniły się od lepiej zorganizowanych miejskich szkół parafialnych. Natomiast szkoły katedralne i kolegiackie wywodzące się z XIII w. posiadały obok *trivium* pełne *quadrivium* a nierzadko nawet prowadzone tam były wykłady z zakresu teologii.

Równocześnie wzrastała powaga kapituł katedralnych. Obok praw uzyskanych na przełomie XII i XIII w., doszły nowe, jak np. potwierdzenie w r. 1299 uprawnień kapituły do zarządzania

diecezją *sede vacante* lub *impedita,* tj. po śmierci biskupa, lub gdy on nie mógł sprawować rządów. W ten sposób kanonicy, aczkolwiek na ograniczony czas i w ograniczonym zakresie uprawnień, wchodzili w funkcje biskupie. Funkcje te wykonywali poprzez wybieranych ze swego grona wikariuszy kapitulnych, zwanych administratorami lub wikariuszami generalnymi *in spiritualibus et temporalibus.* Również w XIII w. kapituły katedralne uzyskały pośredni wpływ na zarząd terytorialny. Mianowicie biskupi systematycznie pozbawiając uprawnień jurysdykcyjnych grupy pozakatedralne, przekazywali je archidiakonom nowego typu, a więc okręgowym, łącząc jednak ich prebendy z kapitułami katedralnymi, przez co archidiakoni stawali się ich członkami, chociaż nierzadko z ograniczonymi prawami. W ciągu jednak drugiej połowy XIII w. dwa ważne urzędy diecezjalne, mianowicie wikariusza *in spiritualibus,* zwanego także wikariuszem generalnym, oraz oficjała zostały złączone z kapitułami, przy czym ważną rolę odegrał problem uposażenia — prebendy kapitulne stwarzały dogodne zaopatrzenie dla owych urzędników biskupich. Natomiast biskupów sufraganów poczęto powoływać z grona kanoników katedralnych dopiero na początku XVI w., o czym zadecydowały antyplebejskie ustawy sejmowe.

Geneza owych ustaw, decydujących o składzie społecznym polskich kapituł, tkwi nie tyle w roli, jaką kapituły spełniały wewnątrz diecezji (jako korporacje, kapituły nie uzyskały większego znaczenia politycznego), ile raczej w ich znaczeniu gospodarczym. W rękach kapituł katedralnych bowiem znalazły się niemałe latyfundia. Tak np. majątek kapituły gnieźnieńskiej na początku XVI w. obok rozlicznych świadczeń dziesięcinnych, stanowiło 60 wsi czyli 1/5 tego, czym dysponował arcybiskup, zaś poznańskiej 72 osady, w tym 3 miasta, a więc było to uposażenie zaledwie o połowę mniejsze od uposażenia biskupa. O znaczeniu ekonomicznym kapituły krakowskiej świadczy fakt, że jedynie w kluczu pabianickim, który nie stanowił nawet połowy jej majątku, pod koniec XV w. istniało 2 miasta i 52 wsie. Był to zatem potencjał gospodarczy bynajmniej nie obojętny społecznie. Nic więc dziwnego, że w momencie zamykania się klasy szlacheckiej, zwrócono baczniejszą uwagę i na kapituły, przy czym rzecz znamienna, jedynie na kapituły katedralne, a nie kolegiackie, których uposażenie ograniczało się do kilku wsi a najczęściej do drobnych kawałków ról i świadczeń dziesięcinnych oraz kapitałów, płynących z pobożnych legatów niezbyt hojnego społeczeństwa, zwłaszcza mieszczaństwa, a więc z walorów stale ulegających systematycznej dewaluacji. Już w r. 1421 na prośbę króla papież Marcin V wydał dekret dopuszczający do kapituł katedralnych jedynie synów szlacheckich lub plebejuszy

posiadających stopień naukowy doktora. Natomiast sejm piotrkowski z r. 1496 i radomski z r. 1505 liczbę graduatów plebejskich ograniczył do dwóch doktorów teologii, dwóch prawa i jednego medycyny, co zatwierdził w r. 1515 papież Leon X i w r. 1543 papież Paweł III. W stosunku do kapituł kolegiackich podobne ustawy podjęto dopiero na początku XVII w.

Ponawianie uchwał sejmowych i dekretów papieskich było konieczne właśnie ze względu na opór samych kapituł, który płynął z ich składu społecznego. Po przejściowym opanowaniu kanonikatu przez możnowładztwo na przełomie XII i XIII w., skład jego zmodyfikowały tendencje episkopatu, wprowadzając element obcokrajowy, jako bardziej podatny na recepcję reform. Monopol uzyskany w zakresie wyższego szkolnictwa zadecydował o konieczności stałego dopływu ludzi wykształconych a ci rekrutowali się niezwykle często ze sfer rodzącego się mieszczaństwa i drobnorycerskich, włodyczych. W XV w. nie bez znaczenia był w tym zakresie uniwersytet krakowski, coraz wyraźniej w ciągu już pierwszego stulecia zamieniający się w uczelnię mieszczańską. Dzięki tym czynnikom skład społeczny kapituł w drugiej połowie XIV i w XV w. jest daleki od jednolitości klasowej. Oczywiście nie pozostało to bez wpływu na wytworzenie się specyficznej więzi ze społeczeństwem. Nie bez wymowy jest np. fakt, iż w dobrach kapituły krakowskiej przymus pańszczyźniany nigdy nie przekroczył wymogu pracy jednego dnia w tygodniu na gruncie pańskim.

Dzięki swej strukturze, kapituły stały się czynnikiem zastępującym biskupa w zarządzie diecezją, aczkolwiek nigdy nie zagroziły nawet jego uprawnieniom. Po prostu stały się one wygodnym narzędziem w jego ręku, umożliwiając mu tym szeroką działalność polityczną i społeczną, która pochłaniała go tak dalece, iż w połowie XVI w. właśnie kapituły przyzywają biskupów, którzy nierzadko nawet nie zawitali do swych katedr, do przeprowadzenia koniecznych reform, sygnalizując niebezpieczeństwo, jakie niosło ze sobą rozprzężenie organizacji kościelnej. Nie kto inny, ale właśnie kapituły były najlepiej zorientowane w sytuacji, dzięki temu, że z ich grona wywodzili się najważniejsi urzędnicy biskupi, że w ich właśnie rękach skupiał się cały system kontrolujący organizację terytorialną.

5. BISKUP SUFRAGAN, KONSYSTORZ I KURIA BISKUPIA

Aparat administracyjny, to przede wszystkim oficjalat, wikariat generalny oraz kancelaria biskupia. Zaliczamy do niego również urząd sufragana, chociaż z natury rzeczy miał on biskupa die-

cezjalnego zastąpić w funkcjach płynących z sakry biskupiej, a więc przede wszystkim w pontyfikaliach, czyli czynnościach sakralnych. Do pewnego stopnia było to więc zastępstwo personalne, nie wypływające z funkcji administracyjnych urzędu biskupiego. Stąd też cały ciężar utrzymania sufragana spoczywał na biskupie ordynariuszu. Zazwyczaj ze względu właśnie na uposażenie, sufraganów powoływano spośród zakonników mendykantów. Dopiero w XVI w. zaczęto sięgać po kanoników katedralnych, przerzucając zarazem obowiązek uposażenia na kapituły, które zresztą osobą sufraganów, mimo sakry biskupiej, nie krępowały się, zobowiązując ich nawet do normalnych hebdomad, czyli tygodniowych dyżurów w katedrach, zwłaszcza iż niejednokrotnie uzyskały wpływ na ich wybór. Urząd sufragana w diecezjach polskich pojawia się dopiero pod koniec XIII w. i w ciągu XIV w. i to od razu jako episkopat tytularny (*in partibus infidelium*), a więc mianowany w porozumieniu z kurią papieską, chociaż dopiero od r. 1311 wymóg ten stał się obowiązującym w całym Kościele, przerywając zwyczaj święcenia biskupów bez przydziału konkretnej diecezji na własną rękę przez metropolitów. Nie znaczy to, iż zniknął w ogóle episkopat nie związany z konkretnymi diecezjami. Mamy przecież dowody, iż niejednokrotnie właśnie spośród takich biskupów, zazwyczaj zakonników, związanych z jakimś konwentem, powoływano sufraganów. Oczywiście tego rodzaju biskupami posługiwano się nie tylko na stałe, ale również dorywczo, zlecając im np. wyświęcenie określonych kandydatów do kapłaństwa lub konsekrację konkretnego kościoła.

Urząd sufragana pojawił się w momencie, kiedy biskup diecezjalny zaczął brać coraz żywszy udział w życiu politycznym państwa, co szczególnie przybrało na sile w czasach Kazimierza Wielkiego. Wynikało to również z konieczności zastąpienia biskupa ordynariusza w szeregu czynności pontyfikalnych, koniecznych niemal na codzień, jak np. celebra pontyfikalna w katedrze w określone dni. Zapotrzebowanie na tego rodzaju czynności rosło w miarę rozbudowy organizacji terytorialnej, zwłaszcza sieci parafialnej.

Inaczej kształtował się urząd oficjała, pojawiający się w połowie XIII w. a zrodzony z niedomagań i braków w kościelnym wymiarze sprawiedliwości. Urzędnik ten zatem uczestniczył w uprawnieniach jurysdykcyjnych biskupa i praktycznie nie było odwołania od jego decyzji, z wyjątkiem odwołania do drugiej i trzeciej instancji, metropolity i papieża, coraz trudniej osiągalnych z różnych względów. Był on zobowiązany do stałego rezydowania w stolicy biskupiej, co nierozdzielnie złączyło go z kapitułą, aczkolwiek nie uzyskała ona nigdy wpływu na jego wybór, mimo, iż zaopatrzenie jego stanowiła prebenda kanonicka. Urząd oficjała

krył w sobie dla biskupa pewne niebezpieczeństwa, zwłaszcza wyizolowania go z rządów diecezją. Stąd pojawia się on w Polsce pod wpływem ustawodawstwa legackiego, nie bez pewnych, jak się zdaje, oporów ze strony biskupów, stąd również nominacja oficjała ważna jest na okres jednego roku, a możność powtarzania jej przynajmniej teoretycznie ograniczona, władza zaś zawsze delegowana a nie jak np. u archidiakona, który również wykonywał pewne czynności sądownicze, ale w oparciu o swą *potestatem ordinariam*. Niejednokrotnie zakres uprawnień oficjała był określony już w dokumencie nominacyjnym, zaś niektóre sprawy w ogóle zostały wyjęte spod jego kompetencji. W pełnieniu swych funkcji oficjałowie mogli zastępować się tzw. surogatami (*iudex surrogatus*). W skład kancelarii oficjała, czyli konsystorza wchodzili: notariusz, instygator (*procurator fiscalis*, fiskał), obrońca węzła małżeńskiego (*defensor vinculi*) oraz grono adwokatów (*procuratores causarum, advocati*), niezwykle liczne na przełomie XV i XVI w., reprezentujące interesy stron. Skład ten, który narastał stopniowo w ciągu XIV i XV w. nie bez naśladowania wzorów wypracowanych w trybunałach papieskich, był podyktowany procedurą kanoniczną i umożliwiał prowadzenie postępowania sądowego, co jednak nie znaczy, że od razu oficjał posiadał tak rozbudowaną kancelarię. Narastała ona w miarę rozwoju zarówno procedury, jak i napływu spraw, co w końcu spowodowało konieczność rozbudowy sieci oficjalatów terytorialnych i powołania oficjałów foralnych, od których można było apelować do oficjała generalnego, mimo że zarówno tu jak tam sprawy były rozpatrywane w ramach pierwszej instancji.

Równolegle do oficjała powstał i działał od końca XIV w. urząd wikariusza generalnego (*vicarius in spiritualibus episcopi...*), które to urzędy od drugiej połowy XV w. zaczęto łączyć w ręku jednej osoby. W odróżnieniu od oficjała, wikariusz generalny był mianowany na czas nieograniczony i mógł go odwołać w każdej chwili biskup, zwłaszcza, że był on osobistym zastępcą ordynariusza *in spiritualibus*. Wykonywał on niemal wszelkie funkcje biskupa (który jednak każdorazowo zakres jego uprawnień określał w akcie nominacyjnym), aczkolwiek na ogół nigdy nie korzystał z uprawnień wizytacyjnych oraz nie decydował o obsadzie wakujących beneficjów.

Już w ciągu XV w. wikariusz generalny, zwłaszcza w momencie, gdy urząd ten poczęto łączyć z oficjalatem, w pełni niemal zastępował biskupa diecezjalnego. Przez niego przechodziły najbardziej żywotne sprawy diecezji, on przede wszystkim miał kontakt z wiernymi, on także stanął na czele urzędu zrodzonego w najbliższym otoczeniu biskupa, mianowicie na czele kancelarii biskupiej. Kie-

rowana ona była przez kanclerza biskupiego, którego wspierali pomocą notariusze, prowadząc przede wszystkim akta biskupie (*acta episcopalia*). W kancelarii pojawiają się w XV i XVI w. asesorzy, inkwizytor oraz fiskał (*instigator officii*), konieczni do wnoszenia spraw karnych, rychło przejęci przez konsystorz.

6. APARAT KONTROLNY: WIZYTACJA KANONICZNA ARCHIDIAKONI I DZIEKANI

Aparat kontrolny zarządu diecezjalnego skupiony był przede wszystkim w systemie synodalnowizytacyjnym, nierozdzielnie złączonym. Znany już w Polsce w XI i XII w. przechodził jedynie ewolucje wynikające z powstawania nowych instytucji kościelnych, zachowując jednak niezmiennie tę samą istotną treść. Zarówno wizytacje, jak i synody miały się w myśl prawa kanonicznego odbywać corocznie, wizytacje miały poprzedzać synody, przygotowując materiał do obrad, które miały konfrontować rzeczywistość z zamierzeniami i tendencjami. Wizytacje miały również kontrolować wcielanie w życie uchwał synodalnych.

Cechą charakterystyczną owego systemu jest to, iż jakby klamrą spinał centralne władze diecezjalne z organizacją terenową, będąc między nimi dogodnym pośrednikiem a zarazem kanałem doskonale reagującym na impulsy obu stref działania organizacji kościelnej. O jego skuteczności świadczy paradoks: często stwierdzane nadużycie, popełniane podczas wizytacji, kiedy proboszczowie zdobywali się na znaczny wysiłek finansowy, byle drogą przekupstwa nie dopuścić do wizytacji parafii. Gruntownie opracowane kwestionariusze wizytacyjne dowodzą, iż centrali diecezjalnej zależało na dokładnym zorientowaniu się w sytuacji istniejącej w terenie. Brak źródeł nie pozwala stwierdzić, czy wizytacje były przeprowadzane systematycznie co roku, jednakże prawdopodobnym zdaje się być, iż okresów tych nie przestrzegano z całą dokładnością. Zdaje się tego dowodzić również fakt, iż od końca XIII w. funkcje kontrolne, chociaż bez wykrystalizowanych form, spełniali w niewielkim jeszcze zakresie również dziekani foralni.

Z systemem wizytacyjnym łączono system fiskalny. Instytucje powołane do wizytowania, a więc przede wszystkim archidiakon a w dalszej kolejności dziekan, byli zobowiązani do ściągania świadczeń zarówno ludności jak i kleru na rzecz biskupa, kamery apostolskiej lub państwa (w wypadku duchowieństwa). Tenże sam system był wykorzystywany, chociaż raczej sporadycznie, do zarządu majątkiem biskupim, zwłaszcza do zarządu świadczeniami dziesięcinnymi, co zresztą spotykało się ze sprzeciwami społeczeństwa ze względu na większe możliwości nadużyć.

System synodalnowizytacyjny osnuty został przede wszystkim na organizacji terenowej diecezji, którą stanowiły archidiakonaty, dekanaty i parafie. Organizacja ta rodziła się w miarę rozwoju najniższego jej szczebla, sieci parafialnej, pozostając z nią w ścisłym związku, opierając się na podziałach przez nią stworzonych.

Znamienną cechą organizacji terytorialnej biskupstw polskich, obserwowaną w jakimś stopniu i przy podziałach diecezjalnych, jest nawiązywanie do wcześniejszych podziałów administracji państwowej lub też do kręgów wyznaczanych przez kompleksy własnościowe albo regiony geograficznogospodarcze. Niewątpliwie jest to wynikiem ścisłych powiązań dwóch wczesnośredniowiecznych organizacji, państwa i Kościoła, ale można w tych podziałach odczytać również chęć dotarcia do wszystkich ludzi. Rzecz jasna zdaje się to dowodzić, iż średniowieczny system organizacji terytorialnej Kościoła nie jest zjawiskiem przypadkowym, spontanicznym, ale systemem przemyślanym i liczącym się z rzeczywistością.

Niemal do końca XIII w. działają w Polsce archidiakoni starego typu, to znaczy jeden archidiakon dla całej diecezji z władzą delegowaną przez biskupa. Równocześnie jednak od końca XII w. można śledzić narodziny archidiakonatu nowego typu, to znaczy kilku archidiakonów z określonymi okręgami jurysdykcyjnymi na terenie diecezji i z władzą zwyczajną. Bynajmniej jednak nie zdaje się to dowodzić, iż nie znano już wcześniej podziału na jednostki podobne do archidiakonatów okręgowych, aczkolwiek nie identycznych. Wydaje się bowiem, iż archidiakoni okręgowi wchodzili ze swą władzą w miejsce zwierzchników owych wcześniejszych jednostek, przy czym jak się zdaje nie obyło się bez jakiejś reorganizacji podziałów, chociażby z tego względu, iż owe pierwotne okręgi nie pokrywały systematycznie całej diecezji, pozostawiając wiele luk a nawet tworząc enklawy. Szczupła podstawa źródłowa utrudnia odtworzenie owych podziałów i przebieg procesu likwidacyjnego a zwłaszcza jego przyczyny. Z drugiej strony rychłe pojawienie się lepiej poświadczonych źródłami archidiakonatów okręgowych utrudnia analizę i próby rekonstrukcji, dotąd zresztą nie podejmowane w literaturze przedmiotu. Wydaje się jednak, iż reliktów owych podziałów należy szukać w okręgach zwanych prepozyturami, które aczkolwiek zdają się odpowiadać podziałom archidiakonalnym, jednak przez długi czas nie posiadają pełnych praw archidiakońskich a nawet powoli zanikają, zachowując się jedynie na terenie diecezji krakowskiej.

System okręgów archidiakońskich nie od razu wprowadzono we wszystkich diecezjach. Najwcześniej pojawił się on w diecezji krakowskiej, bo już pod koniec XII w. a podziały zakończone zostały tam w pierwszym dziesiątku XIII w. W połowie XIII w.

podzielono jak się zdaje archidiecezję gnieźnieńską, diecezje wrocławską i włocławską, pod koniec tego wieku poznańską, zaś płocką dopiero w ciągu XIV w. Podziału na archidiakonaty nie znały diecezje ruskie i pruskie. W tych ostatnich podział taki zastąpiły jednostki zwane archiprezbiteratami, bardziej odpowiadające jednak polskim dekanatom. Niewątpliwie jest to wpływ organizacji terytorialnej niektórych biskupstw niemieckich. W połowie XVI w. archidiecezja gnieźnieńska liczyła 8 archidiakonatów, krakowska 9, poznańska 4, kamieńska 8, wrocławska 4, włocławska i płocka po 3. Pozostałe diecezje, jak już wspomniano, nie posiadały w ogóle okręgów archidiakońskich, aczkolwiek w kapitułach katedralnych zazwyczaj istniała prałatura archidiakona, który niejednokrotnie posiadał uprawnienia wizytacyjne na terenie całej jednak diecezji.

Na czele archidiakonatów okręgowych stanęli archidiakoni, złączeni aż do połowy XV w. z kapitułami katedralnymi, a później z kolegiackimi, o ile takie znajdowały się na ich terenie. Aż do r. 1513 nominacja archidiakona należała do wyłącznych uprawnień biskupa. Od owego roku kapituły, i to zarówno katedralne jak i kolegiackie, uzyskały prawo wybierania kandydatów, przedstawianych biskupowi, spośród których wybierał on jednego. W wypadku, gdy prawo patronatu prebendy archidiakońskiej należało do świeckich, co miało miejsce w kolegiatach, oni korzystali z takich samych praw jak kapituła, a jej uprawnienia były w tych wypadkach zawieszane.

Zasób uprawnień archidiakońskich nawiązywał do posiadanych już przez archidiakona starego typu, z tym, iż była to władza zwyczajna, a więc płynąca z urzędu, a nie z mandatu biskupiego. Główna funkcja archidiakonów, to wizytacja a więc udział w systemie kontrolnym. Władza sądownicza w zakresie dyscypliny życia kleryckiego i wiernych, wynikała z tych obowiązków z pewną nieodzownością, zwłaszcza dopóki nie funkcjonowały oficjalaty okręgowe, które stosunkowo rychło pozbawiły archidiakonów uprawnień sądowniczych. Funkcje liturgiczne archidiakonów, ograniczające się w zasadzie do sfery kontrolowania realizacji przepisów rytualnych, podobnie jak prawo egzaminowania kandydatów do święceń, były czynnościami akcydentalnymi, nie związanymi w sposób istotny z urzędem archidiakońskim.

Podobnym celom miały służyć dekanaty, uzupełniające sieć archidiakonatów, na czele których postawiono urzędnika zwanego dziekanem. Najwcześniej pojawiają się w diecezji krakowskiej, bo już w połowie XIII w., aby w ciągu XIV w. zakorzenić się we wszystkich polskich diecezjach, nawiązując do przeżywających się regionalnych podziałów administracji państwowej i gospodarczej.

Dekanaty nie zdołały nigdy określić stałej swej siedziby, po prostu dlatego, iż urząd ten zazwyczaj był łączony z beneficjami plebańskimi, niekoniecznie najintratniejszymi, ale zawsze zajmowanymi przez duchownych bardziej sprawnych do pełnienia takich funkcji, przy czym wyznaczał ich zawsze biskup. Uprawnienia dziekanów, pomyślanych jako pomocników archidiakonów, zależne były od zakresu spraw zlecanych im niemal każdorazowo. Tym tłumaczyć się zdaje pewien kryzys organizacji dekanalnej w pierwszej połowie XVI w., który np. w diecezji płockiej doprowadził do zaniku dekanatów. W zasadzie funkcje dziekana ograniczały się do dość biernego pośrednictwa między klerem parafialnym a archidiakonem i na odwrót, a szczególna jego przydatność zdaje się okazywać w zakresie działalności fiskalnej. Niemniej zależność liczby dekanatów od ilości parafii zdaje się dowodzić, iż w XIV w. zwłaszcza, były to podziały żywe i funkcjonalne. W diecezji wrocławskiej np. około r. 1318 było 31 dekanatów, zwanych tutaj archiprezbiteratami, podobnie jak w Prusach, zaś w r. 1376 jest ich już 36. Natomiast w diecezji krakowskiej około r. 1325 jest zaledwie 18 dekanatów, przy czym istnieją one tylko w archidiakonacie krakowskim i w prepozyturze wiślickiej. Diecezja włocławska w połowie XV w. miała 14 dekanatów, zaś poznańska około 1471 r. miała 12 dekanatów, oprócz archidiakonatu warszawskiego, który w r. 1535 dzielił się na 5 dekanatów. Archidiecezja gnieźnieńska na początku XVI w. dzieliła się aż na 34 dekanaty.

Józef Szymański

NOTA BIBLIOGRAFICZNA

Dotkliwie odczuwa się brak studiów syntetycznych nad organizacją Kościoła w Polsce. Wiele problemów pozostało do dziś nie zbadanych lub oczekuje na nowe ujęcia i konfrontacje. Stąd w prezentowanym artykule obok ustalonych i przyjętych w nauce poglądów starano się sygnalizować niektóre nowe próby ujęcia zagadnienia. Gwoli poszerzenia znajomości poruszonej tutaj problematyki, przyjdzie Czytelnika odesłać do starszych ale nadal w wielu punktach aktualnych ujęć syntetycznych oraz do lepszych prac szczegółowych. Są to:

W. Abraham, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII*, Poznań 1962[3] (I wydanie w r. 1890).

T. Silnicki, *Dzieje i ustrój Kościoła katolickiego na Śląsku do końca XVI w.*, Warszawa 1953.

H. Heyden, *Kirchengeschichte Pommerns*, Köln 1957[2], 2 tomy.

W. Abraham, *Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*, Lwów 1904.

W. Sarna, *Dzieje diecezji przemyskiej obrz. łac.*, Przemyśl 1902.

H. Ludat, *Bistum Leubus. Studien zur Gründungsfragen und zur Entstehung und Wirtschaftsgeschichte seiner schlesisch-polnischen Besitzungen*, Weimar 1942 wraz z istotnym artykułem:

J. Matuszewski, *O biskupstwie lubuskim. Uwagi historyczno-polemiczne*, „Czasopismo Prawno-Historyczne", 2 (1949) 29—139.

J. Obłąk, *Historia diecezji warmińskiej*, Olsztyn 1959.

J. Nowacki, *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, Poznań 1959—1964, 2 tomy.

S. Zachorowski, *Rozwój i ustrój kapituł polskich w wiekach średnich*. Kraków 1912.

T. Silnicki, *Organizacja archidiakonatu w Polsce*, Lwów 1927.

A. Vetulani, *Die Einführung der Offiziale in Polen. Ein Beitrag zur Verbreitungsgeschichte des Bischöflichen Offizialats im Mittelalter*, „Collectanea Theologica", 15 (1934) 277—322.

Informacje o studiach szczegółowych, zwłaszcza z lat ostatnich, można znaleźć w bieżących bibliografiach historycznych.

EUGENIUSZ WIŚNIOWSKI

ORGANIZACJA PARAFIALNA W POLSCE ŚREDNIOWIECZNEJ

W społeczeństwie feudalnym parafia spełniała funkcje znacznie rozleglejsze aniżeli dzisiaj. Stanowiła ona wówczas nie tylko najniższy szczebel w administracyjnym ustroju Kościoła, ale była równocześnie podstawową komórką życia społecznego. W dotychczasowej literaturze brak opracowań, które ukazywałyby parafię w Polsce w jej różnorakich aspektach. Najczęściej badano ją od strony tylko instytucjonalnej, pomijając jej aspekt społeczny. Tymczasem zaś w ramach instytucji jaką była parafia zamykało się, rozwijało i kształtowało niemal całe życie ówczesnego społeczeństwa. Artykuł niniejszy stanowi próbę pokazania rozwoju i funkcjonowania organizacji parafialnej na ziemiach polskich w średniowieczu, przez które rozumiemy okres do Soboru Trydenckiego. Omawia on więc zagadnienie początków i przestrzennego rozwoju tej organizacji, następnie zaś skupiające się wokół kościoła parafialnego życie społeczeństwa — duchowieństwa i wiernych. Usiłuje też nie tyle rozwiązywać, co sygnalizować problemy, wymagające pogłębionych studiów.

GENEZA I ROZWÓJ PRZESTRZENNY

W X w., kiedy Polska przyjmowała chrześcijaństwo, parafia była na Zachodzie instytucją powszechnie znaną i od co najmniej sześciu stuleci zakorzenioną w administracyjnym ustroju Kościoła. Na ziemiach polskich istnienie organizacji parafialnej możemy stwierdzić w sposób nie budzący żadnych wątpliwości dopiero w początkach XIII w. Rodzi się jednak pytanie, czy dopiero w tym czasie nastąpiło jej uformowanie, czy też może początki jej są wcześniejsze. Odpowiedź na to pytanie nie jest bynajmniej łatwa, przede wszystkim wskutek wielkiego ubóstwa materiału źródłowego. Trzeba stwierdzić, że parafia jest instytucją, na którą składa się wiele różnych elementów: kościół, kapłan, *cura animarum*

czyli piecza duszpasterska, jurysdykcja kościelna, okręg parafialny, wierni, przymus parafialny, uposażenie kapłana i kościoła, rezydencja kapłana. W bardzo fragmentarycznym materiale źródłowym, który obficiej zaczyna napływać dopiero od początków XIII w., dla okresu X—XII w. możemy uchwycić jedynie niektóre z wymienionych wyżej elementów, które w oderwaniu od pozostałych bynajmniej nie muszą świadczyć o istnieniu organizacji parafialnej. Tu też od razu powstaje pytanie, które z tych elementów są dla organizacji parafialnej istotne, a które drugorzędne. Różnica poglądów na tę sprawę jest obok szczupłej podstawy źródłowej główną przyczyną rozbieżnych w literaturze opinii na temat początków organizacji parafialnej w Polsce. Ci, którzy za istotny element parafii uważają ściśle oznaczony okręg parafialny początki jej odnoszą dopiero do drugiej połowy XII względnie początków XIII w., z początków XIII stulecia bowiem pochodzą dopiero pierwsze w źródłach wzmianki o dokonywanych rozgraniczeniach parafii. Ci zaś, którzy istotę parafii upatrują w czynnościach duszpasterskich, początki te cofają wstecz do XI, a nawet X w., czyli do momentu, kiedy uchwytne są pierwsze pozakatedralne fundacje kościelne.

Spróbujmy odszukać wymienione wyżej elementy organizacji parafialnej w polskim materiale źródłowym. Przyjrzyjmy się najpierw uchwytnemu w źródłach procesowi rozwoju sieci kościołów w okresie X—XII w. oraz ich stanowisku i funkcjom w środowisku, w którym powstawały.

Przede wszystkim trzeba stwierdzić, że wiele z najstarszych kościołów koncentruje się w ośrodkach grodowych. Wymienić tu można — pomijając siedziby biskupstw — takie miejscowości jak Gniezno (prawdopodobnie koniec X w.), Giecz (1039), Wiślica (2 kościoły w XI w.), Głogów (1109), Legnica (1149), Sandomierz (1148), Radom (przed r. 1171), Połaniec (1191), Żarnów (1191), Kalisz (od XII w. siedziba kolegiaty). Jeśli weźmiemy pod uwagę, że współcześnie na innych terenach, zarówno dalszych — np. w Norwegii — jak i bliższych — w Czechach, wschodnich Niemczech, Węgrzech — rozwijająca się organizacja kościelna nawiązywała do istniejącej organizacji grodowej, wówczas trzeba przyjąć za rzecz wysoce prawdopodobną, że także w Polsce początkowo punktami oparcia dla powstającej sieci kościołów były przede wszystkim grody, zwłaszcza te, które spełniały funkcje nie tylko wojskowe, ale stanowiły zarazem centra życia gospodarczego położonego wokół nich rejonu. Tego typu grodami były na ogół grody kasztelańskie. Nie znaczy to jednak, aby w każdym grodzie uchwytnym jako kasztelański w XII—XIII w. istniał kościół już w okresie wcześniejszym. Organizacja kasztelańska bowiem znaj-

dowała się u nas w rozwoju jeszcze w XII i XIII w. W tym czasie powstawały ciągle jeszcze nowe okręgi kasztelańskie, a w miejscowościach, stanowiących ich centra, kościół mógł powstać zarówno przed jak i po utworzeniu kasztelanii. Usytuowanie pierwotnych kościołów po grodach miało wiele zalet. W okresie, kiedy ogół społeczeństwa był pogański i prawdopodobnie niechętnie ustosunkowany do nowej religii, na co wskazuje reakcja pogańska z lat trzydziestych XI w., gród zapewniał bezpieczeństwo znajdującemu się w bezpośrednim jego sąsiedztwie kościołowi i obsługującemu go duchowieństwu, stwarzał nadto, jako centrum pewnego rejonu, większe możliwości oddziaływania ideologicznego; z punktu zaś widzenia interesów władzy państwowej oddawał wznoszony tu kościół i znajdujący się przy nim kler w bezpośrednią zależność od jej przedstawicieli.

Mniej wyraźnie aniżeli związek z grodami występuje powiązanie najstarszych fundacji kościelnych z targami. Dobitniej rysuje się ono w wypadku klasztorów, niemniej także wiele uchwytnych w XII i początkach XIII w. miejscowości targowych posiada równocześnie kościół, z czego można by ostrożnie wnosić, że obok grodów, również targi stanowiły miejsca, w których często lokalizowano najstarsze kościoły. Zwraca uwagę fakt, że podczas gdy na pobliskim Pomorzu Zachodnim pojawia się już w XII w. określenie „kościół targowy", na innych terenach Polski określenia takiego nie spotykamy. Problem związków najstarszych fundacji kościelnych z targiem wymagałby pogłębionych badań.

Ze stwierdzenia, iż znaczna część najstarszych kościołów powstała przy grodach kasztelańskich, wynika, że w początkowym okresie rozwoju organizacji kościelnej w Polsce kierowniczą rolę w jej rozbudowie odgrywał książę. On bowiem był niewątpliwie fundatorem powstających po grodach kościołów. Nic w tym dziwnego. Monarcha bowiem narzucający swym poddanym nową wiarę musiał być też zainteresowany w jej propagowaniu. Najskuteczniejszym zaś sposobem szerzenia i utrwalania nowej ideologii było właśnie wznoszenie kościołów. Tę stronę działalności pierwszych polskich władców poświadczają nam wyraźnie źródła. Najstarszy nasz kronikarz Gall-Anonim donosi o Bolesławie Chrobrym, że w podbitych krajach pogańskich budował wiele kościołów. Księżna zaś lotaryńska Matylda chwali w roku 1027 Mieszka II m. in. za to, że wzniósł tak wiele kościołów. Można wprawdzie informacje obu wspomnianych źródeł podejrzewać o pewną panegiryczną przesadę, jednak nie można odmawiać im zupełnie wiarygodności.

Obok monarchy drugim czynnikiem społecznym, który przystąpił do rozbudowy sieci kościołów, wkrótce zaś przejął na siebie główny jej ciężar, było możnowładztwo. Wzmianki źródłowe

o pierwszych fundacjach możnych pochodzą dopiero z przełomu XI/XII w. O zbudowaniu kościoła przez pewnego wielmożę w nieokreślonym bliżej miejscu informuje Gall; w latach 1110—1117 ufundował kościół w Pacanowie, w obrębie swych dóbr, Siemian z rodu Nagodziców; do roku 1063 odnosi konsekrację kościoła w Kazimierzy Małej, ufundowanego przez rycerstwo, czternastowieczny falsyfikat, przy czym analiza uposażenia i późniejszego okręgu parafialnego, jak również zgodność terminu konsekracji z pontyfikatem ówczesnego biskupa Lamberta, wymienionego w falsyfikacie, pozwalają uznać wiarygodność wspomnianej daty. Na szczególną uwagę zasługuje zaś świadectwo Galla, który mówiąc o wspomnianej wyżej fundacji nieznanego nobila stwierdza istnienie zwyczaju łączenia konsekracji kościoła z uroczystościami weselnymi, co kronikarz ten potępia jako niestosowne. Wytworzenie się zwyczaju wymaga zaś wielokrotnego powtarzania pewnej czynności przez dłuższy okres czasu. Istnienie więc w czasach Galla zwyczaju związanego z konsekracją dowodzi, że nie mamy tu do czynienia ze zjawiskiem jednostkowym, ale charakteryzującym się pewną częstotliwością i trwającym od pewnego czasu. Dlatego też nie wydaje się słusznym pogląd, jakoby pojawienie się w źródłach pierwszych wzmianek o kościołach wiejskich było odbiciem obiektywnego procesu historycznego. Wskazany przekaz Galla świadczy, że fundowanie kościołów przez możnych zaczęło się wcześniej, aniżeli pierwsze o nich wzmianki. Pouczające w tym zakresie mogą być stosunki węgierskie. Jeśli pominiemy ustawodawstwo królów: św. Stefana z pierwszej połowy XI w., św. Władysława z drugiej połowy tegoż stulecia i Kolomana z przełomu XI/XII w., wówczas w zakresie pierwszych wzmianek o kościołach sytuacja jest tam podobna jak u nas. W dodatku zaburzenia podobne do naszej reakcji pogańskiej miały tam miejsce w ciągu XI w. dwukrotnie. Dzięki dochowanemu jednak ustawodawstwu wspomnianych władców nikt nie może twierdzić, że na Węgrzech w XI w. nie było rozwiniętej sieci kościołów wiejskich. Mamy zaś ślady obowiązywania w Polsce w czasach Chrobrego podobnego jak na Węgrzech ustawodawstwa. Podobnie też analiza rozwoju sieci parafialnej, o której będzie jeszcze mowa, wskazuje na zaawansowany rozwój sieci kościelnej w Polsce już w XI w. W ciągu XII w., zwłaszcza zaś w drugiej jego połowie, mnożą się wiadomości o fundacjach możnowładczych.

Powstaje pytanie, jaki był zasięg owych najstarszych kościołów wiejskich. Czy były przeznaczone przede wszystkim dla fundatora i jego najbliższego otoczenia, czy też dla ogółu ludności. Odpowiedzi dostarczają tu rozmiary świątyń, wskazujące na ich pojemność. Według dokonanych ostatnio przez J. Tazbirową obli-

czeń, powierzchnia XII—XIII-wiecznych kościołów romańskich wahała się w granicach 100—150 m². W XII w. była ona zwykle nieco mniejsza; kościoły z tego czasu były jednak w stanie pomieścić ok. 300 osób. Biorąc pod uwagę powyższe stwierdzenie, jak również ówczesny brak placówek duszpasterskich, a nadto przejawiającą się w wielu XII-wiecznych fundacjach ofiarność możnych na cele kościelne, trzeba przyjąć jako zdecydowanie bardziej prawdopodobny wniosek, że kościoły te, przynajmniej w większości, służyły ogółowi ludności. Spotykane w XII-wiecznych kościołach empory, stanowiące miejsce wydzielone dla dziedzica i jego otoczenia, zdają się wniosek ten potwierdzać.

Prawny stosunek fundatorów do zakładanych przez nich kościołów kształtował się u nas początkowo, podobnie jak w całym ówczesnym chrześcijańskim świecie, zgodnie z zasadą prywatnej własności. Według niej kościół stanowił własność fundatora, składową część jego włości. Wiadomo, że w drugiej połowie XII w., od czasów papieża Aleksandra III, Kościół podjął energiczne wysiłki, podejmowane zresztą, lecz bezskutecznie także w stuleciach ubiegłych, w kierunku usunięcia prywatnego prawa do kościołów i zastąpienia go prawem patronatu, które uprawnienia fundatora ograniczało do prezentowania biskupowi kandydata na dane beneficjum. Dążenie to mieściło się w ramach ówczesnych reformatorskich tendencji kościelnych, których celem było wyrwanie Kościoła spod przewagi czynników świeckich. Nie od razu jednak wysiłki te odniosły sukces. W polskim materiale źródłowym możemy stwierdzić żywotność dawnych wyobrażeń prawnych aż po wiek XIV. Świadczą o tym takie zjawiska, jak spotykane w XIII w. określanie kościoła imieniem fundatora, zaś patrona kościoła jako jego pana i dziedzica, a także używanie w stosunku do kościołów jeszcze w XIV w. zaimków dzierżawczych: nasz, mój, swój. O tym samym świadczą też dobitnie liczne od XII aż po koniec XIII w. dokumenty, w których dokonuje się nadań, zamiany czy kupna kościoła na równi z innymi elementami majątkowymi jak karczmą czy targiem. Wprowadzenie nowej terminologii — *patronus, ius patronatus* — niewiele zmieniło sytuację. Patron, podobnie jak dawniej dziedzic, uważał kościół za swoją własność i czuł się uprawnionym do dysponowania nim, jak i wszystkimi elementami uposażenia kościelnego, zarówno ziemią jak i dziesięcinami.

XII-wieczny materiał źródłowy pozwala stwierdzić, że ówczesne kościoły, aczkolwiek stanowiły element składowy włości i prywatną własność fundatora i jego następców, posiadały jednak wydzielone z ogólnej masy majątkowej właściciela uposażenie, przeznaczone na utrzymanie obsługujących je duchownych. Dochowany dokument fundacyjny kościoła w Pacanowie z lat 1110—

1117, będący najstarszym znanym nam dokumentem tego typu z terenu Polski, jako uposażenie kościoła wymienia nadane przez biskupa dziesięciny z 7 wsi, stanowiących najprawdopodobniej własność fundatora, pewien źreb, ofiarowany również przez biskupa, a nadto dziesięcinę z pewnych bieżących dochodów fundatora, którą tenże przekazał kościołowi. Spośród uchwytnych w XII w. kościołów większość posiada w swym uposażeniu całą wieś, niektóre nawet kilka. Kościół Najświętszej Maryi Panny w Zawichoście, fundacji książęcej, posiadał w swym uposażeniu całe *castrum* Łagów.

Odrębnym zagadnieniem jest problem uprawnień owych najstarszych kościołów. Do zasadniczych uprawnień kościołów parafialnych należało prawo udzielania sakramentów, w szczególności zaś chrztu, stąd też często kościoły te określano jako *ecclesiae baptismales*. Najstarszym znanym nam dokumentem, wymieniającym uprawnienia kościoła wiejskiego, jest dokument z roku 1213, dotyczący kościoła w Kijach. Mówi on o uprawnieniach duszpasterskich — *cura animarum* — bliższa zaś analiza jego treści pozwala stwierdzić, że uprawnienia te były związane z kościołem tym już w drugiej połowie XII w. Mając na uwadze z jednej strony dążenie Kościoła do chrystianizacji społeczeństwa, którą skutecznie przeprowadzić można było jedynie poprzez sieć placówek kościelnych, posiadających odpowiednie do tego uprawnienia, z drugiej zaś strony stwierdzony wyżej fakt, iż wznoszone w XII w. kościoły przeznaczone były nie tylko dla familii fundatora, ale dla okolicznej ludności, trzeba przyjąć jako rzecz wysoce prawdopodobną, że podobne uprawnienia jak kościół w Kijach posiadało również wiele innych, jemu współczesnych, a także wcześniejszych kościołów wiejskich.

Dla oceny roli i funkcji owych najstarszych kościołów wiejskich nie bez znaczenia jest ustalenie gęstości ich sieci dla możliwie najwcześniejszego okresu czasu. Pod tym kątem widzenia najwcześniej opracowany został Śląsk. Trzeba jednak stwierdzić, że na wynikach większości prac poświęconych rozwojowi tutejszej sieci parafialnej zaciążyły ujemnie tendencje nacjonalistyczne, widoczne szczególnie w ostatniej pracy, poświęconej temu zagadnieniu, napisanej przez B. Panzrama, a wskutek których wyolbrzymiono rolę kolonizacji niemieckiej w rozwoju sieci parafialnej. Pierwszym, który zajął się omawianym tu zagadnieniem był W. Schulte. Stwierdził on, że przed kolonizacją niemiecką, która zaczęła się w początkach XIII w., ilość kościołów na Śląsku wynosiła ok. 40, z czego około połowę stanowiły kościoły w grodach kasztelańskich. Kościoły te traktuje autor jako parafialne i uważa, że aż w głąb XIII w. nie stanowiły one zamkniętego systemu. Momentem prze-

łomowym stała się dopiero kolonizacja niemiecka w XIII w., która doprowadziła do takiego zagęszczenia sieci parafialnej, że pokryła ona cały kraj. Znacznie bardziej pesymistycznie ocenia sytuację B. Panzram. Opierając się jedynie na wzmiankach w źródłach pisanych stwierdza on istnienie na Śląsku do roku 1200 jedynie 24 miejscowości, w których były kościoły, zaś do r. 1350 — 771 takich miejscowości. Jakkolwiek autor jest świadom, iż pierwsze wzmianki źródłowe, jako zjawisko czysto przypadkowe, nie świadczą o powstaniu kościoła w czasie, z którego pochodzą, to jednak nie czyni on nic, aby dotrzeć do rzeczywistego czasu powstania kościołów i wnioski wyciąga jedynie w oparciu o pierwsze wzmianki. Nic więc dziwnego, że dzięki stosowaniu takiej metody badawczej rola kolonizacji niemieckiej dla rozwoju organizacji parafialnej na Śląsku wypadła niezwykle imponująco. Znacznie bardziej pogłębione studia nad siecią kościołów na Śląsku w okresie przed kolonizacją niemiecką przeprowadził E. Michael, który w analizie swej, usiłując ustalić czas powstania każdego z kościołów, nie ograniczył się tylko do źródeł pisanych, ale sięgnął również do materiału archeologicznego, a także korzystał z pewnych źródeł typu przeżytków jak okręg parafialny, uposażenie, nadto uwzględniał sytuację osadniczą badanej miejscowości kościelnej. Postępując w ten sposób stwierdził on istnienie na Śląsku przed kolonizacją niemiecką ok. 150 kościołów parafialnych. Trzeba jednak pamiętać, że Michael stał na stanowisku grodowej organizacji Kościoła na Śląsku w najwcześniejszym okresie i stąd w miejscowościach z grodem nieraz zbyt łatwo cofał wstecz początki kościołów, uchwytnych w znacznie późniejszym czasie. Mimo to — mając nadto na uwadze, iż część owych 150 kościołów pochodzi z pierwszej połowy XIII w., jakkolwiek jeszcze z okresu przed kolonizacją niemiecką — można przyjąć, że w XII w. istniało na Śląsku ponad 100 kościołów. Dużą rolę kolonizacji na prawie niemieckim w rozbudowie sieci kościołów parafialnych nie tylko na Śląsku ale w Polsce w ogóle, uznaje H. F. Schmid. Uważa on, że dopiero na krótko przed r. 1300 nastąpił podział całego kraju na okręgi parafialne, choć jeszcze z pewnymi lukami. Ponieważ zaś jest to czas, kiedy zaznaczyły się już skutki kolonizacji, wyciąga stąd wniosek, że do ostatecznej rozbudowy sieci parafialnej przyczyniła się właśnie ona.

Trzeba zauważyć, że powstawanie nowych kościołów może być przejawem różnych zjawisk. Inaczej proces ten trzeba oceniać wówczas, gdy tworzenie nowych placówek kościelnych jest wynikiem przede wszystkim rozwijającego się osadnictwa, kiedy nowe kościoły przeznaczone są dla ludności nowopowstających osad, inaczej zaś wówczas, gdy zagęszczanie sieci kościołów następ-

puje na bazie nie zmieniającej się sytuacji osadniczej. W pierwszym wypadku nowe kościoły są pochodną procesów osadniczych, w drugim natomiast są wyrazem umacniania się organizacji kościelnej; w pierwszym wypadku mamy do czynienia z nadążaniem organizacji za życiem, utrzymywaniem przez nią dotychczasowych pozycji, w drugim natomiast ma miejsce proces głębszego wnikania organizacji w społeczeństwo. W praktyce oba te procesy zwykle zazębiały się, niemniej te dwa aspekty rozwoju sieci kościołów trzeba mieć na uwadze, by wyciągać z niego poprawne wnioski. Niedostrzeganie tych dwóch aspektów stało się przyczyną niewłaściwej oceny zarówno przez Schultego, jak przez Schmida znaczenia rozwoju sieci kościelnej dla procesu organizacyjnego uchwycenia społeczeństwa. Nie uwzględnili oni bowiem tego, iż znaczna część zbudowanych w XIII w. kościołów powstała właśnie w wyniku postępującego naprzód osadnictwa. Nadto też nie można rozwoju sieci kościelnej w XIII w. utożsamiać z rozwojem kolonizacji niemieckiej w sensie czy to etnicznym, czy choćby tylko prawno-ustrojowym. Obok bowiem terenów, gdzie wpływy jej były znaczne — Śląsk, Ziemia Lubuska — były też takie, na których sieć parafialna rozwijała się w tym czasie intensywnie bez jakiegokolwiek związku z ludnością czy prawem niemieckim.

Rozwojem sieci parafialnej na terenie diecezji chełmińskiej zajął się St. Kujot. Doszedł on do wniosku, że już w końcu XII w. była ona tu dosyć gęsta, liczba zaś parafii powstałych później w związku z kolonizacją na prawie niemieckim, nie była zbyt wielka.

Po drugiej wojnie światowej badania nad rozwojem sieci parafialnej podjęto na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W wykonanych tu pracach na szczególne podkreślenie zasługuje nawiązanie do stosowanej przez Michaela, a częściowo Kujota metody badawczej, która została znacznie rozbudowana, a polegającej na wyjściu poza źródła pisane. W pracach tych w bardzo szerokim zakresie wykorzystano takie dane jak wezwanie, wielkość i kształt okręgu parafialnego, rodzaj i wielkość uposażenia, stosunki dziesięcinne, sytuację osadniczą, materiał architektoniczny. Przy zastosowaniu takiej metody badawczej opracowano wschodnią i południowo-wschodnią część historycznej diecezji krakowskiej.

Rozwój sieci parafialnej uzależniony był bardzo silnie od sytuacji osadniczej. Na obszarach gęsto zasiedlonych w chwili wprowadzenia organizacji kościelnej powstała ona wcześniej i rozwijała się szybciej aniżeli tam, gdzie osadnictwo docierało później. Jak już zwrócono uwagę wyżej, w tym ostatnim wypadku późniejszy rozwój organizacji parafialnej nie może być traktowany jako przejaw

opóźnienia tych terenów w rozwoju organizacji kościelnej, gdyż ta oczywiście nie może rozwijać się tam, gdzie nie ma ludzi.

Przykład dynamiki rozwoju sieci kościelnej na terenach o starym i gęstym osadnictwie mogą stanowić 4 dekanaty prepozytury wiślickiej: Bolesław, Kije, Książnice, Sokolina — obejmujących w większości tereny położone na północ od Wisły. Tutaj rozwój sieci parafialnej zakończył się całkowicie około połowy XV w., nie ulegając w następnych stuleciach aż po koniec XVIII w. żadnym zmianom ilościowym. Spośród istniejących w drugiej połowie XV w. parafii, 90% powstało do końca XIV w., a 70% — przed r. 1325, przy czym w dekanacie Książnice w tym czasie procent ten przekraczał cyfrę 87. Znacznie wolniej natomiast proces ten przebiegał we wschodniej części diecezji krakowskiej. Jaskrawy przykład stanowi tu ziemia łukowska, gdzie stabilizacja sieci parafialnej nastąpiła dopiero w końcu XVI w., przy czym główny jej rozwój dokonał się w ciągu XV—XVI w. Przed r. 1325 powstało tu zaledwie 13%, a do końca XIV w. zaledwie 20% parafii, istniejących w końcu XVI w.

W najkorzystniejszej sytuacji w zakresie możliwości odtworzenia rozwoju sieci parafialnej znajduje się zarówno z punktu widzenia podstawy źródłowej, jak i stanu badań diecezja krakowska. Na jej terenie możemy dość dokładnie odtworzyć średniowieczną sieć parafialną. Dochowane wykazy świętopietrza i dziesięciny papieskiej pozwalają stwierdzić, że w r. 1325 istniało w niej ok. 467 kościołów parafialnych, zaś *Księga uposażeń* Jana Długosza, spisana ok. r. 1470 wymienia ich ok. 666, którą to cyfrę, uwzględniając istniejące w *Księdze* opuszczenia, można podnieść do ok. 700—750. Liczba więc kościołów parafialnych w r. 1325 w stosunku do r. 1470 wynosiłaby ok. 68% — 62%. Jest to odsetek pokaźny i wolno przypuszczać, że tak znaczna ilość kościołów powstawała przez dłuższy okres czasu. Stwierdzenie to ma znaczenie dla zagadnienia powstawania kościołów przed XIII w., dla którego dokumentacja źródłowa jest bardzo skromna i nie pozwala na odtworzenie pełnej ich listy, którą posiadamy dopiero dla lat 1325—1328. W świetle tego zestawienia wydaje się, że ilość kościołów, których powstanie odnosi się we wspomnianych wyżej, nowszych pracach sondażowych z terenu diecezji krakowskiej do XI—XII w. jest zbyt niska: na terenie archidiakonatu lubelskiego — 6, późniejszych archidiakonatów sądeckiego, wojnickiego i prepozytury tarnowskiej — 22, archidiakonatu sandomierskiego — 16, archidiakonatu zawichojskiego — 11, archidiakonatu radomskiego — 9. Ten zaniżony, jak się wydaje, szacunek wynika oczywiście z bardzo szczupłej podstawy źródłowej, która tylko w odniesieniu do nielicznych kościołów pozwala na odniesienie ich początków

z większą pewnością do XI—XII w. W oparciu o powyższe ustalenia sondażowe obliczono niedawno szacunkowo liczbę kościołów parafialnych w całej diecezji krakowskiej w XII w. na 174. Ponieważ w r. 1325 istniało w całej diecezji 467 kościołów parafialnych, wynikałoby stąd, że w latach 1201—1325 przybyły 293 kościoły parafialne, co jest nieprawdopodobne, gdyż kolonizacja na prawie niemieckim, będąca przejawem rozwijającego się osadnictwa, w XIII w. nie zaznaczyła się jeszcze silnie na terenie Małopolski. Trzeba więc przyjąć jako daleko bardziej prawdopodobne znaczenie większą liczbę kościołów w diecezji krakowskiej przed XIII w. Widzielibyśmy ją w granicach ok. 250. W interesującym nas wypadku diecezji krakowskiej można stwierdzić, iż dokonujący się tu rozwój sieci parafialnej w XIV i XV w. miał miejsce w związku z rozwijającym się osadnictwem. W tym czasie np. rozwija się ona gwałtownie w Małopolsce południowej w związku z zakrojoną na szeroką skalę akcją kolonizacyjną Podhala. Podobnie w archidiakonacie lubelskim po okresie stagnacji w rozwoju sieci parafialnej w w. XIV intensywny jej rozwój dokonuje się znowu od końca XIV do połowy XV w., zaś w ziemi łukowskiej ma on miejsce w XV i XVI w., gdyż dopiero w tym czasie tereny te zostały objęte szerszą akcją osadniczą. Podobnie na pozostałych, przebadanych terenach diecezji krakowskiej — w prepozyturze wiślickiej, w archidiakonatach sandomierskim, zawichojskim, radomskim — dokonujący się po r. 1325 rozwój sieci parafialnej obejmuje przede wszystkim tereny osadniczo młodsze, na których w tym czasie odbywa się akcja kolonizacyjna. O tym, że rozwój sieci parafialnej po r. 1325 jest przede wszystkim wyrazem rozwijającego się osadnictwa, świadczy także to, że na terenach o starszym osadnictwie sieć parafialna po r. 1325 rozwija się znacznie słabiej. Tak np. w dekanacie Książnice, obejmującym tereny na północ od Wisły i wschód od Czarnej istniejące w r. 1325 parafie stanowiły ponad 87% stanu parafii z drugiej połowy XV w. Podobnie w gęsto zaludnionym w XIV w. zawichojsko-opatowskim kompleksie osadniczym ilość parafii istniejących w r. 1325 stanowiła 82% parafii z drugiej połowy XV w. Świadczy to o tym, że w początkach XIV w. stan sieci parafialnej pokrywał istniejące zapotrzebowanie. Co więcej! W XV w. możemy stwierdzić wypadki bądź całkowitej likwidacji istniejących parafii, bądź też tylko ich samoistnego stanowiska w drodze afiliacji, czyli komasacji w jednym ręku odrębnego dotychczas kierownictwa, co w pewnym stopniu świadczy o przesycie parafialnym pewnych terenów. Powstaje pytanie, kiedy sieć parafialna pokryła istniejące zapotrzebowanie? Fakt, iż w XIV i XV w. rozwijała się ona w dużej mierze równolegle z osadnictwem, każe przypuszczać, że nasycenie terenu placówkami

parafialnymi nastąpiło już wcześniej. Instruktywne zaś może być stwierdzenie, że w niektórych rejonach wspominanej wyżej prepozytury wiślickiej z XII w. średnia odległość kościoła od kościoła wynosiła ok. 8—9 km, zaś średnia powierzchnia parafii liczyła 128 km^2. Nie można wątpić, że była to ilość wystarczająca dla zaspokojenia potrzeb religijnych mieszkańców tych rejonów. Takiego bowiem zagęszczenia kościołów parafialnych niektóre tereny nie posiadały nawet w XVIII w. Wolno przypuszczać, że rejon wiślicki nie stanowił pod tym względem zjawiska wyjątkowego. Ilość ok. 250 kościołów istniejących w tym czasie na terenie całej diecezji krakowskiej, skupionych przede wszystkim w rejonie gęstszego osadnictwa, była prawdopodobnie wystarczająca dla zaspokojenia potrzeb religijnych większości mieszkańców. Podobnie duże zagęszczenie sieci parafialnej jak Wiślickie posiadała w tym czasie Ziemia Chełmińska. Według wyników badań Kujota w diecezji chełmińskiej, na którą składała się ziemia chełmińska i ziemia lubawska, rozwój sieci parafialnej zakończył się całkowicie w XIV w. Do tego czasu powstały tu 122 parafie. W późniejszych stuleciach stwierdził autor jedynie ich zanikanie, datujące się od początków XV w., tak że w początkach XX w. pozostało ich 97, z czego 13 było filialnych. W okresie przedkrzyżackim, czyli przed połową XIII w. stwierdził autor istnienie w ziemi chełmińskiej 31 kościołów parafialnych. Jeśli się zważy, że obszar ziemi chełmińskiej wynosił 3520 km^2, średnia powierzchnia parafii wynosiła ok. 113,5 km^2. W tym samym czasie w ziemi lubawskiej o powierzchni 971 km^2 istniała tylko jedna parafia. Aczkolwiek sposób ustalania przez Kujota czasu powstania poszczególnych kościołów budzi nieraz zastrzeżenia i wyniki jego wymagają kontroli, wydaje się, że w generalnych liniach wyniki jego można przyjąć. W XV w. rozwojowi sieci parafialnej nie sprzyjały długotrwałe wojny, toczone na tych właśnie terenach, później zaś reformacja. Również liczba 31 kościołów z okresu przedkrzyżackiego w stosunku do 99 istniejących w ziemi chełmińskiej w XIV w. nie wydaje się przesadna. Można więc przyjąć duże zagęszczenie kościołów w ziemi chełmińskiej już w XII w. Oczywiście stwierdzenie, że sieć parafialna pokryła istniejące zapotrzebowanie, ma bardzo względne znaczenie. W Polsce bowiem sieć parafialna nigdy nie osiągnęła takiego zagęszczenia, jak na Zachodzie, lub jakie posiadały prawosławne parafie na Wschodzie. W tym wypadku chodzi nam jedynie o przybliżone porównanie w warunkach polskich stosunku sieci kościołów parafialnych do stanu osadnictwa w okresie wcześniejszym i późniejszym.

Słusznym wydaje się przypuszczenie, że ta dwunastowieczna sieć parafialna — w pewnych rejonach, jak świadczą wskazane przy-

kłady ziemi wiślickiej i chełmińskiej, wręcz gęsta — formowała się przez dłuższy okres czasu i zapewne już w XI w. była znacznie gęstsza, niż wskazywałyby na to lakoniczne i przypadkowe wzmianki XI—XII-wiecznych źródeł.

O tym, że sieć parafialna podobnie jak w Małopolsce rozwijała się również w Wielkopolsce, zdaje się świadczyć fakt, iż w diecezji poznańskiej, z wyjątkiem wysuniętego na wschód archidiakonatu czerskiego, do końca XIV w. dokonała się niemal całkowita jej stabilizacja. O ile w końcu XIV w. było tu 557 parafii, to w r. 1510 było ich zaledwie o 15 więcej, przy czym w jednym z archidiakonatów — Śrem — w XV w. ilość parafii maleje: w XIV w. było ich 170, zaś w r. 1510 — 167. W XV w. znaczny przyrost parafii ma miejsce jedynie w archidiakonacie czerskim w związku z przeprowadzaną tu kolonizacją pustkowi: ilość parafii podnosi się ze 102 w końcu XIV w do 140 w r. 1510. Ogólna liczba parafii w diecezji poznańskiej w r. 1510 wynosiła 712, była więc mniej więcej zbliżona do liczby parafii w diecezji krakowskiej ok. r. 1470. Obszar natomiast diecezji poznańskiej był znacznie mniejszy, wynosił tylko ok. 59% obszaru diecezji krakowskiej (diecezja poznańska — ok. 31810 km^2, krakowska — ok. 54168 km^2).

W świetle tych spostrzeżeń wydaje się, że dokonane niedawno szacunkowe obliczenie ogólnej ilości parafii w Polsce w XII w. na 500, bazujące na wspomnianych wyżej pracach sondażowych z terenu diecezji krakowskiej, jest zbyt niskie. Liczba 800—1000 parafii wydaje się bardziej prawdopodobna.

Powstawanie kościołów w grodach czyli ośrodkach administracji państwowej oraz w obrębie prywatnych włości każe zastanowić się nad związkiem, jaki zachodził między danym okręgiem administracyjnym lub majątkowym, a zasięgiem jurysdykcji kościoła.

W wypadku kościołów grodowych dawniejszy pogląd, jakoby okręg grodowy wyznaczał zarazem granice jurysdykcji znajdującego się w nim kościoła, zakwestionował szczególnie Schmid, wysuwając przyjęty obecnie w literaturze pogląd, iż okręg grodowy stanowił jedynie bardzo ogólne i luźne ramy dla działalności znajdującego się w nim kościoła. Opublikowane ostatnio badania St. Litaka nad siecią parafialną w ziemi łukowskiej pokazały bardzo wyraźnie, iż ścisły związek między okręgiem grodowym i okręgiem parafialnym był możliwy. Badania te pozwoliły bowiem stwierdzić, że pierwotna parafia łukowska obejmowała terytorium kasztelanii łukowskiej. Niejasno rysuje się w źródłach problem nawiązywania formującej się organizacji parafialnej do okręgów opolnych. Jedynie w diecezji kamieńskiej zjawisko to występuje bardzo wyraźnie. Z pozostałych ziem polskich brak tego rodzaju świadectw, niemniej nie można wykluczać, że także tutaj w pewnych wypad-

kach miał miejsce podobny proces, na co zdają się wskazywać spotykane w XV w. wypadki określania opola jako parafii. Z podobnym zjawiskiem określania terminem *parochia* jednostki terytorialnej, w oparciu o którą powstała parafia, spotykamy się w roku 1249 na Rugii. W tym wypadku jednak był to kompleks majątkowy.

Z chwilą, kiedy do akcji fundacji kościołów włączyło się możnowładztwo, podstawą do kształtowania się terytorium parafialnego stały się posiadłości fundatorów. Bardzo wyraźnie można to wykazać od XIII w. począwszy, dzięki obficiej napływającym źródłom. Integrująca rola kościoła parafialnego i wielorakość spełnianych przezeń funkcji, nie tylko religijnych, sprawiały, że wielcy właściciele byli zainteresowani w tym, by posiadłości swe ująć także w ramy organizacji parafialnej. Zjawisko formowania się sieci parafialnej w oparciu o kompleksy majątkowe nie stanowiło żadnej specyfiki stosunków polskich w okresie późniejszym, ale jest zjawiskiem powszechnie spotykanym w krajach o feudalnej strukturze gospodarczo-społecznej. Jest zaś rzeczą więcej niż prawdopodobną, że w Polsce także przed XIII w., w okresie niepodzielnego panowania prywatnej własności na kościołach, a więc w okresie integralnego związku kościoła z włością, granice jej wyznaczały w sposób naturalny minimalny przynajmniej zasięg jego działalności. Fakt, że fundator jako prywatny właściciel kościoła czuł się uprawniony do daleko sięgającej ingerencji w jego dochody pozwala przypuszczać, że był on też zainteresowany w tym, by ludność jego włości uczęszczała do jego kościoła i tu a nie gdzie indziej składała swe ofiary. Znamienną bowiem jest rzeczą, że miejscowości, z których w XII i początkach XIII w. biskupi przyznają dziesięcinę instytucjom kościelnym fundowanym przez możnych, jeśli nie były one własnością biskupa, z reguły należały do fundatorów. Taką sytuację obserwujemy np. w Pacanowie w początkach XII w., gdzie spośród 7 miejscowości, z których biskup przekazał dziesięcinę tutejszemu kościołowi, 6, jeśli nie wszystkie, stanowiły własność Nagodziców, z których pochodził fundator kościoła. Zjawiska tego rodzaju przemawiają za tym, że związanie ludności włości ze znajdującym się w niej kościołem leżało w interesie fundatora. Stąd więc nie jest wykluczone, że mógł on nawet zmuszać ludność zarówno do uczęszczania do kościoła, jak i składania na jego potrzeby odpowiednich danin. W tym związku pierwotnych kościołów z włością można dopatrywać się pewnych elementów przymusu parafialnego.

Podsumowując powyższy przegląd rozwoju sieci kościelnej w Polsce w najwcześniejszym okresie, stwierdzamy więc powstawanie kościołów po grodach od X w., w obrębie włości możnych przy-

najmniej od drugiej połowy XI w., przy czym, jak wskazują poświadczone dla XI w. konsekracje kościołów, proces ten już w tym wczesnym okresie przebiegał pod pewną kontrolą czynników kościelnych. Kościoły te, jakkolwiek stanowiły prywatną własność fundatorów, zajmowały jednak w obrębie włości wyodrębnione stanowisko, o czym świadczy uchwytny już od początków XII w. fakt posiadania przez nie uposażenia wydzielonego i odrębnego od dochodów i majątków fundatora. Rozmiary XII-wiecznych kościołów wskazują, że świątynie te były przeznaczone dla zaspokajania potrzeb religijnych okolicznej ludności, wobec czego wydaje się oczywiste, że obsługujący świątynie te duchowni byli wyposażeni w zespół uprawnień, mieszczących się w pojęciu *cura animarum*, choć dowodnie wykazać możemy to dopiero dla drugiej połowy XII w. Znaczne zagęszczenie kościołów na pewnych terenach już w tym wczesnym okresie oraz ich związki z ośrodkami administracji państwowej i prywatnych posiadłości stanowiły przesłanki do wykształcenia się okręgu parafialnego. Formułując więc bardzo ostrożnie płynący z powyższych obserwacji wniosek musimy stwierdzić, że budowane w Polsce w XI—XII w. kościoły pozakatedralne posiadały dużo cech kościołów parafialnych. Nie bez znaczenia jest zaś stwierdzenie, że w sąsiednich Węgrzech i Czechach, które przyjęły chrześcijaństwo mniej więcej współcześnie z nami, można, dzięki bogatszej podstawie źródłowej, stwierdzić funkcjonowanie organizacji parafialnej już w pierwszej połowie XI w. Przyjrzenie się zaś rozwojowi organizacji kościelnej na Pomorzu Zachodnim, którego systematyczną chrystianizację rozpoczęto — pomijając efemeryczną działalność biskupstwa kołobrzeskiego w początkach XI w. — w latach trzydziestych XII w. każe również wnosić o wczesnych początkach organizacji parafialnej w Polsce. Żywoty św. Ottona pozwalają ustalić, że biskup ten w czasie dwóch swoich misji pomorskich przeprowadzonych w latach dwudziestych XII w. zbudował około 14 kościołów w 12 miejscowościach. Opisujący zaś pierwszą wyprawę misyjną z r. 1124 Ebo wśród obowiązków religijnych, o których pouczał biskup ludność, wylicza m. in. chrzest dzieci, uczęszczanie do kościoła na msze w niedziele i święta, grzebanie zmarłych na cmentarzu, spowiadanie się przed kapłanem w kościele, wzywanie kapłana w czasie choroby. Nie ulega wątpliwości, że wykonywanie tych nakazów religijnych miały umożliwić wznoszone przez biskupa kościoły. Obsługujący je duchowni musieli więc posiadać uprawnienia do sprawowania pieczy duszpasterskiej nad okoliczną ludnością. Tutaj trzeba przypomnieć, że materiał źródłowy informuje nas tylko pośrednio o uprawnieniach duszpasterskich kościołów w Polsce w tym czasie, pozwalając jedynie na stawianie hipotez. Sytuacja zaś pomorska, wysunięte przez

nas przypuszczenie o posiadaniu przez kościoły w Polsce uprawnień związanych z *cura animarum* nie dopiero w drugiej połowie XII w., ale już znacznie wcześniej, walnie popiera. Skoro bowiem pierwsza misja św. Ottona doszła do skutku z inspiracji księcia polskiego a jej punkt wyjścia stanowiły ziemie polskie, wydaje się rzeczą nieprawdopodobną, aby istniejące na nich już od X w. kościoły nie posiadały uprawnień, analogicznych do tych, które były związane z świeżo wznoszonymi na Pomorzu. Do końca zaś XII w. uchwytnych jest na omawianym terenie wraz z Rugią dalszych 16 fundacji kościelnych łącznie z klasztorami. Ilość ufundowanych w tym czasie kościołów była niewątpliwie znacznie większa, gdyż zapewne nie wszystkie trafiały od razu do źródeł. Na szczególne podkreślenie zasługuje zaś fakt, że już w r. 1178 spotykamy się tu z wypadkiem określenia przez biskupa zasięgu jurysdykcyjnego kościoła i wyraźnego określenia jego uprawnień jako *cura animarum*, przy czym jako ważniejsze elementy, mieszczące się w pojęciu pieczy duszpasterskiej, wymieniono chrzest, odwiedzanie chorych, grzebanie zmarłych. Był to kościół w Rokitnicy, którego opiece duszpasterskiej przydzielił biskup Szwerinu Bruno 27 wsi, podległych dawniej staremu grodowi w Darguniu. Podobnie w latach 1191—1194 biskup Kamienia Zygwin spełniając prośbę fundatorów kościoła w Trzebutowie postanawia, aby mieszkańcy ich wsi dziedzicznych, znajdujących się w okręgu Tollense, w kościele tym zaspokajali swoje duchowe potrzeby, z których imiennie wyszczególniono pogrzeb oraz tzw. *iuramenta*, czyli sprawy związane z wymiarem sprawiedliwości. A więc zaledwie 50 lat po zakończeniu misji św. Ottona mamy poświadczone funkcjonowanie na Pomorzu Zachodnim kościołów, spełniających najbardziej wygórowane wymogi, stawiane kościołom parafialnym: nie tylko wykonują *cura animarum* nad okoliczną ludnością, ale nadto posiadają wyraźnie przez biskupa zakreślony okręg swej jurysdykcji. W tej sytuacji odnoszenie początków organizacji parafialnej na Pomorzu Zachodnim do przełomu XII/XIII w. na tej tylko podstawie, iż dopiero w r. 1215 pojawia się w źródłach po raz pierwszy określenie *plebanus* nosi piętno skrajnego formalizmu.

W Polsce w czasach Bolesława Chrobrego obowiązywało ustawodawstwo podobne do istniejącego w XI w. na Węgrzech i w Czechach, które tam dochowało się w znacznie szerszym zakresie i w oparciu o które możemy w pewnym zakresie odtworzyć funkcjonowanie tamtejszych kościołów. Współczesny Chrobremu biskup Merseburga Thietmar donosi, że Bolesław za łamanie postów kazał wybijać zęby i równie drakońskie kary stosował za cudzołóstwo. Gdyby nawet przyjąć, że w opisie tym jest pewna przesada niechętnego Bolesławowi

kronikarza, nie można zaprzeczyć, że w tym czasie obowiązywały przepisy, dotyczące spraw religijnych, za których nieprzestrzeganie groziły surowe kary. Gdyby relację Thietmara przyjąć dosłownie, wówczas trzeba by stwierdzić, że były one znacznie surowsze, aniżeli obowiązujące na Węgrzech. Tam bowiem za łamanie postu stosowano jedynie dłuższy post przymusowy i więzienie. Ślady istnienia w Polsce ustawodawstwa podobnego do tego, które obowiązywało na Węgrzech i w Czechach, zdają się świadczyć, że we wszystkich tych krajach w zakresie chrystianizacji stosowano podobne metody. W powiązaniu z omówionymi wyżej elementami organizacji parafialnej, uchwytnymi w polskim materiale źródłowym, właściwymi najwcześniejszym kościołom pozakatedralnym w Polsce, pogląd o funkcjonowaniu u nas organizacji parafialnej już w XI w., podobnie jak na Węgrzech i w Czechach, wydaje się uzasadniony.

Jak już zwrócono uwagę, na pewnych terenach już w XII w. sieć parafii pokrywała istniejące zapotrzebowanie. Obok nich istniały obszary, które dopiero w późniejszym czasie otrzymały, wystarczającą w stosunku do potrzeb, ilość kościołów parafialnych. Wskazane jednak wyżej przykłady, charakteryzujące dynamikę rozwoju sieci parafialnej w diecezji krakowskiej, chełmińskiej i w pewnym stopniu poznańskiej, pozwalają przyjąć, że w XIV i XV w. rozwijająca się sieć prafialna była w głównej mierze odpowiednikiem rozwijającego się osadnictwa. W pozostałych diecezjach brak odpowiednich źródeł i opracowań nie pozwala obecnie na przedstawienie dynamiki rozwoju sieci parafialnej. Wnioskowanie zaś o tym rozwoju jedynie w oparciu o zestawienie pierwszych wzmianek źródłowych budzi zastrzeżenia, zwłaszcza w odniesieniu do wcześniejszych okresów czasu. Ograniczymy się więc do zestawienia liczby kościołów parafialnych w poszczególnych diecezjach polskich u schyłku średniowiecza.

Diecezja	Czas, z którego pochodzą dane	Liczba parafii
Krakowska	II połowa XV w.	ok. 750
Gnieźnieńska	pocz. XVI w.	ok. 620
Poznańska	r. 1510	ok. 712
Wrocławska	do r. 1500	ok. 1400
Chełmińska	koniec XIV w.	ok. 122
Włocławska	koniec XVI w.	ok. 350
Płocka	ok. 1600	ok. 320
Lubuska	ok. 1400	ok. 116
Kamieńska	ok. 1500	ok. 1100
Warmińska	ok. 1500	ok. 205
	Razem	ok. 5695

Możemy więc stwierdzić istnienie u schyłku średniowiecza na ziemiach polskich w granicach objętych wymienionymi diecezjami ok. 5 700 parafii. Jest to ilość w porównaniu z krajami zachodnimi niewielka. W takiej np. znacznie mniejszej Anglii istniało w XIII w. ok. 8 tysięcy parafii.

Jest rzeczą zrozumiałą, że we wczesnym okresie rozwoju sieci parafialnej poszczególne kościoły zasięgiem swym obejmowały szerszy teren aniżeli później, kiedy kościołów było więcej. Stąd też duże rozmiary okręgu parafialnego stanowiły charakterystyczną cechę parafii we wczesnym okresie. Tę przewagę w rozmiarach nad później powstałymi parafiami zdołały one z reguły zachować do tego stopnia, że można mówić o pewnej prawidłowości, zachodzącej między rozmiarami a wiekiem parafii. I tak np. w Wiślickiem w XV w. średni okręg parafii powstałych po r. 1325 był przeszło dwukrotnie mniejszy od średniego okręgu parafii, powstałych przed tym rokiem. W pierwszym wypadku wynosił on ok. 7, w drugim ok. 3 miejscowości. Jednym z czynników zainteresowanych w utrzymaniu dużych rozmiarów okręgów parafialnych byli plebani, dla których zmniejszenie okręgu parafialnego oznaczało zmniejszenie dotychczasowych dochodów.

Wielkość okręgów parafialnych zależała nie tylko od czasu powstania ośrodka kościelnego, ale również od środowiska, w którym kościół powstawał. Na terenach gęściej zasiedlonych okręgi parafialne były znacznie mniejsze aniżeli tam, gdzie dominowało osadnictwo rzadkie. Zjawisko to bardzo wyraźnie występuje przy porównaniu średniej wielkości obszaru parafii u schyłku średniowiecza w różnych diecezjach. I tak np. w diecezji krakowskiej średnia ta wynosiła 77 km^2, po odliczeniu zaś obszarów niezamieszkałych — 52 km^2; w diecezji gnieźnieńskiej wynosiła ona ok. 66 km^2; w poznańskiej — ok. 45 km^2; wrocławskiej — ok. 26 km^2; w chełmińskiej — ok. 37 km^2. Zjawisko to rysuje się jeszcze wyraźniej, gdy porównamy średnią wielkość obszaru parafii w ramach mniejszych jednostek administracji kościelnej. Np. w diecezji krakowskiej w połowie XIV w. wielkość parafii zwiększa się w miarę przesuwania się z zachodu na wschód. O ile średni obszar parafii w archidiakonacie krakowskim wynosił 44 km^2, to w prepozyturze wiślickiej — 77 km^2, zaś w archidiakonatach obejmujących północnowschodnie tereny diecezji — 103 km^2. Najbardziej rozległe parafie znajdowały się w archidiakonacie radomskim i lubelskim, w którym średni obszar parafii wynosił 150 i 139 km^2, a także w dekanacie dębickim, zwanym leśnym, stanowiącym południową część prepozytury wiślickiej — gdzie średnia wynosiła 128 km^2. Najmniejsze parafie znajdowały się w dekanacie krakowskim i zatorskim; tutaj średni obszar parafii wynosił 25 i 27 km^2.

Mniej ostro występuje różnica w rozmiarach okręgów parafialnych w archidiecezji gnieźnieńskiej. Średni obszar parafii w początkach XVI w. waha się tu w granicach 45—105 km². W archidiakonacie opolskim diecezji wrocławskiej w połowie XV w. dziewięć spośród trzynastu dekanatów, wchodzących w skład tegoż archidiakonatu, posiadało średni obszar parafii od 21—29 km²; najmniejszą średnią posiadały parafie dekanatu opolskiego, gdzie wynosiła ona zaledwie 10,5 km², największą — parafie w dekanacie Olesno — 84 km².

Pogląd jakoby osady lokowane na prawie niemieckim posiadały z reguły jednowioskowe okręgi parafialne jest tylko częściowo słuszny i to dla pewnych tylko terenów. Duże zagęszczenie parafii na Śląsku i Ziemi Chełmińskiej wiązać należy przede wszystkim z zagęszczaniem się tu osadnictwa. Możemy bowiem stwierdzić, że zdecydowana większość parafii obejmowała okręgi kilkuwioskowe. Np. w księstwie nysko-otmuchowskim biskupstwa wrocławskiego w XIV w. na jedną parafię przypadało średnio ponad 5 wsi. Także analiza dokumentów lokacyjnych pozwala stwierdzić, iż między lokacją wsi a budową kościoła nie było ścisłego związku i często miały miejsce lokacje bez budowy kościoła.

Okręgi parafialne oznaczano najczęściej przez wymienienie miejscowości, należących do parafii. Nierzadko jednak zdarzało się, że część wsi należała do jednej, część zaś do drugiej parafii, przy czym granice wyznaczały posiadłości konkretnych właścicieli. Tego rodzaju przebieg granic parafialnych, wyraźnie widoczny w XV—XVI-wiecznych źródłach, wskazuje zarazem, jak silny wpływ posiadały stosunki własnościowe na formowanie się okręgów parafialnych. We wczesnym rozwoju sieci parafialnej wpływ ten był niewątpliwie dominujący. Wpływ stosunków własnościowych na przynależność parafialną przejawiał się również w tym, że czasem pewne miejscowości należały nie do bliżej położonego, ale znacznie bardziej oddalonego kościoła parafialnego. Niekiedy pewną rolę mogła tu odgrywać także tradycja dawnej przynależności parafialnej. W położeniu kościoła w stosunku do okręgu parafialnego uderza w większości wypadków peryferyjność. W parafiach kilkuwioskowych kościół z reguły położony był nie w środku, ale na skraju okręgu parafialnego. Wynikało to stąd, że decydujący wpływ na lokalizację wznoszonego kościoła posiadał fundator, który w tym wypadku kierował się nie potrzebami okolicznej ludności, ale własnym interesem, nakazując budowę kościoła w miejscu, stanowiącym centrum gospodarcze włości. Świadczą o tym dowodnie wypadki przenoszenia kościoła parafialnego w ślad za przesunięciem się ośrodka gospodarczego posiadłości.

DUCHOWIEŃSTWO

W takich to terytorialnych ramach parafii prowadził działalność duszpasterską kler parafialny.

Jest rzeczą zrozumiałą, że w początkowym okresie po przyjęciu chrześcijaństwa pracę misyjną i duszpasterską na gruncie polskim prowadził kler napływowy. Wcześnie jednak zaczęła tworzyć się kadra duchowieństwa miejscowego. Wzmianki o Polakach w eremie międzyrzeckim, o kleryku Boguszu w otoczeniu św. Wojciecha, o pobycie Polaków w klasztorach włoskich w początkach XI w., czy wreszcie presbiter prowadzony wśród jeńców polskich w r. 1038, w czasie najazdu czeskiego, dowodzą, że w Polsce, tak jak gdzieindziej, rekrutacja kleru spośród elementów miejscowych była od początku troską czynników, kierujących chrystianizacją kraju. O ile początkowo przewagę wśród duchowieństwa mieli prawdopodobnie zakonnicy, o tyle od około połowy XI w. wzrasta coraz bardziej liczba duchowieństwa świeckiego. Już biskup krakowski Aron próbował ująć duchowieństwo swojej diecezji w ujednolicone przepisy życia, o których bliżej trudno coś konkretnie powiedzieć, a w czasach Władysława Hermana istniała tu szkoła katedralna. Prawdopodobnie podobna szkoła istniała w tym czasie również w Gnieźnie. Były one zaopatrzone w kolekcję kanonistyczną Iwona z Chartres, tzw. *Tripartitę*, służącą m. in. niewątpliwie do kształcenia duchowieństwa. Jakkolwiek wydaje się, że w XII w. kler miejscowy zdecydowanie przeważał, to jednak można stwierdzić, że przez całe średniowiecze miał miejsce napływ obcego duchowieństwa na ziemie polskie. W r. 1248 legat papieski Jakub stwierdził na synodzie odbytym we Wrocławiu, że słyszał i osobiście przekonał się, iż do polskiej prowincji kościelnej przybywa wielu duchownych niższych święceń, zbiegłych ze swego kraju, dla uzyskania tutaj święceń wyższych. W r. 1285 arcybiskup Jakub Świnka zakazał stanowczo oddawania beneficjów kościelnych, z którymi związane było duszpasterstwo, w ręce obcokrajowców, nie znających języka miejscowej ludności, łęczycki zaś synod prowincjonalny z r. 1287 zakazał plebanom przyjmowania na stanowiska nauczycieli szkół, istniejących przy ich kościołach, Niemców, nie znających języka polskiego. Zakazy te świadczą nie tylko o napływie obcego kleru, ale zdają się również wskazywać na istnienie wystarczającej ilości duchowieństwa polskiego dla zaradzenia powstającym potrzebom duszpasterskim. Zakazy te nie odniosły jednak zamierzonego skutku, gdyż w początkach XV w. Mikołaj Kurowski jako biskup włocławski nakazał, by pleban, nie znający języka swych parafian postarał się pod karą utraty beneficjum o kapłana znającego ich język. Nakaz ten powtórzył on kilka lat później jako arcybiskup

gnieźnieński. Świadczy to o tym, że napływ obcego duchowieństwa trwał w dalszym ciągu, wypływającym zaś z tego szkodliwym dla duszpasterstwa skutkom starano się zapobiec w mniej drastyczny sposób aniżeli w XIII w.

Duchowny stojący na czele parafii określany był różnie. Przed XIII w. źródła nazywają go *presbiter*, *capellanus*, *sacerdos*; od początków XIII w. pojawiają się określenia *plebanus*, *parrochianus*, nieco później *rector ecclesiae*, *parochus*, *praepositus*, *vicarius perpetuus*, *commendarius*, przy czym określenia z przed XIII r. sporadycznie pojawiają się również w okresie późniejszym. Różnorodność określeń odpowiada częściowo różnicom w stanowisku prawnym lub ekonomicznym zwierzchników parafii. O ile trzy pierwsze określenia oznaczają po prostu kapłanów, którzy mogli spełniać różne funkcje, m. in. duszpasterskie w obrębie parafii, o tyle *plebanus*, *parrochianus* jednoznacznie określają rządcę parafii.

Normalną rzeczą było, że na czele parafii stał jeden pleban. Jednak w XIV w. i później spotykamy się z wypadkami istnienia w parafii dwóch, trzech a nawet czterech plebanów, zajmujących równorzędne stanowisko. Zagadkowe to zjawisko nie zostało do dziś jednoznacznie i przekonywująco wyjaśnione. Dla jego wytłumaczenia wysuwa się różne możliwości: dokonanie fundacji przez kilku właścicieli, z których każdy mianował osobnego plebana dla swoich posiadłości; niezgodę patronów kościoła co do jednego kandydata na stanowisko plebana; połączenie kościołów; w wypadku lokacji osady ustanowienie osobnego kapłana dla ludności niemieckiej, a osobnego dla ludności polskiej; zbudowanie w obrębie parafii drugiego kościoła; niedawno wysunięto pogląd, że kilkuosobowe stanowiska plebańskie mogą stanowić, w niektórych wypadkach, relikt istniejących w XI—XII w. małych grup kanonickich, skupiających się przy kościołach wiejskich. W konkretnych przypadkach zapewne różne z wymienionych przyczyn mogły wchodzić w grę. Jak kształtowała się współpraca kilku plebanów trudno powiedzieć. Faktem jest, że dążono do likwidacji tej nieprzewidzianej w prawie kościelnym formy zarządu parafią zwłaszcza, kiedy w XV w. pojawiła się nowa forma organizacji życia grup kleru przy kościołach parafialnych w postaci prepozytur. Polegała ona na tym, że przy kościele parafialnym przebywało kilku duchownych, zwanych mansjonarzami, których zwierzchnik nosił nazwę prepozyta. Obowiązkiem owych duchownych było regularne odprawianie godzin kanonicznych, ściśle przepisanych modlitw i nabożeństw, nadto zaś część z nich zajmowała się pracą duszpasterską. Tę nową formę organizacyjną przyjęło wiele parafii z dawniejszą kilkuosobową obsadą plebańską. W XV i XVI w.

kilku plebanów w parafii zdarzało się tylko wyjątkowo. Ponieważ kościół parafialny wraz z uposażeniem plebańskim stanowił często źródło znacznych dochodów, zdarzało się, że kościół taki inkorporowano do instytucji kościelnej, zwykle klasztoru, którą chciano materialnie wspomóc. Wskutek inkorporacji bezpośredni zarząd nad parafią, a więc także majątkiem i dochodami danego kościoła przejmowała owa instytucja, która dowolnie ustalała wysokość wynagrodzenia dla obsługującego kościół kapłana. Nosił on też nazwę nie plebana, ale wikariusza wieczystego lub komendariusza.

Decydujący wpływ na obsadę stanowiska plebana posiadali patronowie kościołów. Przypuszczać należy, że przed XIII w., kiedy w teorii i praktyce panowała zasada prywatnej własności na kościołach, zależność duchownego od fundatora kościoła była znacznie większa aniżeli później, kiedy prawo własności zastąpiono prawem patronatu, ograniczającym przynajmniej w teorii uprawnienia fundatorów i ich następców do prezentowania biskupowi kandydatów na beneficjum kościelne. Trzeba jednak stwierdzić, że mimo upowszechniania się od XIII w. terminologii patronackiej, czynnikiem decydującym o obsadzie stanowisk plebańskich pozostał nadal patron kościoła. Jeszcze w r. 1320 biskup krakowski Nanker groził karami kościelnymi tym, którzy przyjmują beneficjum z rąk świeckich bez aprobaty biskupa. Widać stąd, że w mentalności społeczeństwa nadal silnie zakorzenione było przekonanie o prawie patronów do decydowania o obsadzie ufundowanych przez nich lub ich przodków beneficjów kościelnych. Tak silny wpływ patronów na obsadę stanowisk kościelnych sprawiał, że często o ich objęciu decydowały nie moralne i intelektualne walory kandydata, ale czynniki zupełnie innej natury jak pochodzenie, powiązanie kandydata z fundatorem itp. Nie można zaś zapominać, że patronat kościołów parafialnych w zdecydowanej większości znajdował się w rękach świeckich. W XV i XVI w., podobnie zresztą jak w stuleciach ubiegłych, około 90% patronów, a nieraz więcej, było ludźmi świeckimi. Wynika z tego, że praktycznie obsada stanowisk plebańskich spoczywała w rękach świeckich. Jest rzeczą uderzającą, że w początkach XVI w. w archidiecezji gnieźnieńskiej ogromna większość plebanów była pochodzenia szlacheckiego, a tylko bardzo mały odsetek wywodził się z warstwy mieszczańskiej, czy w jeszcze mniejszym stopniu chłopskiej. Nierzadko patron kościoła powierzał stanowisko plebańskie swym krewnym lub nawet sam je obejmował, przy czym zdarzało się, że beneficja plebańskie posiadali ludzie bez święceń kapłańskich. Z sytuacją tą walczy ustawodawstwo synodalne, nakazując plebanom bez święceń przyjęcie ich w ciągu roku. Wydaje się jednak, że znaczna większość plebanów posiadała święcenia

kapłańskie. Wskazują na to dane, które posiadamy z terenu archidiecezji gnieźnieńskiej z początków XVI w. Dane dla 60 plebanów archidiakonatu kurzelowskiego, liczącego ok. 70 parafii, pozwalają stwierdzić, że 56 z nich posiadało święcenia kapłańskie, 2 posiadało jedynie święcenia niższe, a 2 było ludźmi świeckimi.

Poważną bolączką średniowiecznego ustroju parafialnego było nie rezydowanie plebanów przy kościołach, których byli zwierzchnikami. Było ono szeroko rozpowszechnione na Zachodzie, walczy z nim również ustawodawstwo synodalne polskie już od XIII w. Przyczyny, które powodowały opuszczanie przez plebanów własnych beneficjów, były różnorodne. Jednym z powodów, które często wytykało plebanom ustawodawstwo synodalne, była chęć zysku. Dla zwiększenia swych dochodów wynajmowali się oni przy innych kościołach do ich obsługi, własne zaś kościoły oddawali w dzierżawę za roczny czynsz. Biskup krakowski Nanker zabronił w r. 1320 plebanom opuszczania własnych kościołów i angażowania się przy innych w charakterze wikariuszy lub ministrów, a w połowie XV w. biskup krakowski Strzępiński zakazał im oddawania w arendę kościołów parafialnych. Podobną praktykę mamy poświadczoną dla diecezji wrocławskiej w XIV w. Innych pociągały zaszczytne stanowiska dworskie. Kler bowiem, jako najbardziej wykształcona warstwa społeczna, wykorzystywany był przez książąt i możnych do pełnienia różnorakich, nieraz odpowiedzialnych funkcji dworskich i państwowych. Bardzo często przyczyną nierezydencji była rozpowszechniona u nas, podobnie zresztą jak na Zachodzie, praktyka kumulacji beneficjów, która sprawiała, że jedna osoba zajmowała kilka stanowisk, wskutek czego nie mogła równocześnie i osobiście wykonywać związanych z nimi funkcji. Władze kościelne, aczkolwiek zdawały sobie sprawę z ujemnych skutków nierezydencji, to jednak nie zakazywały jej bezwzględnie, ale starały się ją ograniczyć. Przede wszystkim dążono do tego, by benificjów kościelnych nie opuszczano samowolnie, ale jedynie za dyspensą władzy kościelnej, która w ten sposób zastrzegła sobie prawo decydowania o tym, czy powody do opuszczenia beneficjum są dostatecznie poważne, z drugiej zaś strony starała się czuwać nad tym, by duchowny, opuszczający swój kościół, postarał się na czas swej nieobecności o odpowiedniego zastępcę. Winni uchybień w tym zakresie podlegali sankcjom, aż do utraty beneficjum włącznie. Plebanom zaś, którym z ważnych powodów zezwalano na nierezydencję, polecano, aby przynajmniej co pewien czas odwiedzali swą parafię i odprawiali w niej mszę świętą. Zjawisko często spotykanej w średniowieczu nierezydencji beneficjariuszy, zarówno za zezwoleniem władzy kościelnej, jak i bez niego, wynikało stąd, że beneficjum, które w teorii stanowić

miało wynagrodzenie za spełniane obowiązki z nim związane, w praktyce traktowane było zarówno przez beneficjariuszy, jak i władzę kościelną przede wszystkim jako źródło dochodów, którym w ramach ogólnej polityki kościelnej można było w drodze porozumienia między patronem a biskupem dowolnie dysponować. Stąd też nierzadko obdarzano nim ludzi, o których wiedziano, że nie będą w stanie wykonywać osobiście funkcji, związanych z danym beneficjum, którym jednak ze względu na ich pozycję społeczną, kościelną czy państwową chciano zapewnić większy dochód. Obdarzano więc beneficjami plebańskimi członków kapituł katedralnych i kolegiackich, duchownych i pełniących funkcje kapelanów, czy innych urzędników książęcych itd. Na tej samej zasadzie inkorporowano kościoły do poszczególnych klasztorów, co miało dla nich przede wszystkim znaczenie finansowego wsparcia.

Dane z początków XVI w. dla archidiecezji gnieźnieńskiej zdają się wskazywać, że w kościele polskim sytuacja w zakresie rezydencji kleru parafialnego nie przedstawiała się źle. We wspomnianym już archidiakonacie kurzelowskim na 70 parafii posiadamy dane dla 37 plebanów, z czego w 34 wypadkach potwierdzona jest rezydencja, a jedynie w 3 nierezydencja. Jeśli przyjmiemy, że w pozostałych 33 wypadkach, do których brak nam danych, stosunek rezydencji do nierezydencji plebanów kształtował się podobnie jak w wypadkach znanych, wówczas można przyjąć że ponad 90% plebanów rezydowało w swoich parafiach. Za słusznością tego wniosku przemawia nieznaczny odsetek przypadków kumulacji beneficjów, które w tym samym czasie mają miejsce w tejże archidiecezji gnieźnieńskiej. Na ogólną ilość 476 kościołów parafialnych, występujących w archidiakonatach łęczyckim, łowickim, uniejowskim, gnieźnieńskim i kurzelowskim zaledwie 35 plebanów kumuluje beneficja. Z reguły chodzi o kumulację 2, rzadziej 3, a wyjątkowo 4 beneficjów. Procent więc plebanów kumulujących beneficja wynosi zaledwie 7. Wydaje się też, że w początkach XVI w. zdecydowana większość plebanów archidiecezji gnieźnieńskiej pochodziła z tejże diecezji. Wzmianki o przybyszach z diecezji sąsiednich są jedynie sporadyczne.

Pleban był zobowiązany zapewnić wiernym należytą opiekę duszpasterską. Należał więc do niego obowiązek udzielania sakramentów, odprawiania uroczystej mszy przynajmniej w niedziele i święta oraz głoszenia kazań. Wymagania stawiane w tym ostatnim zakresie nie były wielkie. Żądano jedynie, by nauczono wiernych podstawowych modlitw — Ojcze Nasz, Zdrowaś, tłumaczono im podstawowe prawdy wiary, zaś bardziej wykształceni kapłani mogli za zezwoleniem władz kościelnych wyjaśniać teksty

ewangeliczne. Należało też przypominać wiernym o ich podstawowych obowiązkach religijnych: święceniu świąt, zachowywaniu postów, spowiedzi i Komunii wielkanocnej. Pleban był też zobowiązany ogłaszać w niedziele listę tych, którzy popadli w ekskomunikę. W związku z ciążącym na wiernych przymusie parafialnym, obowiązywał plebana zakaz przyjmowania obcych parafian na msze w niedziele i święta, oraz udzielania im sakramentów. W polskim ustawodawstwie synodalnym zakazy tego rodzaju spotykamy od r. 1279. Do plebana należało też czuwanie nad utrzymaniem budynku kościelnego i jego wyposażenia w należytym stanie, w czym od XIII w. coraz bardziej pomagali mu specjalni przedstawiciele parafian, tzw. witrycy.

Dla umożliwienia należytego funkcjonowania parafii, każdy pleban musiał posiadać odpowiednie uposażenie. Stanowiło ono konieczny warunek erekcji parafii. Forma uposażenia była silnie uzależniona od ogólnej sytuacji społecznej i gospodarczej terenu i w zależności od zmian w tej sytuacji ulegała również zmianom. Do podstawowych i z reguły spotykanych elementów tego uposażenia należały ziemia i dziesięciny, pewne prawa użytkowe oraz daniny wiernych. Wydaje się, że we wczesnym okresie dużą rolę w uposażeniu plebańskim odgrywały bieżące dochody, przyznane plebanowi przez fundatora w całości lub tylko w części z pewnych przedsiębiorstw lub gałęzi gospodarki fundatora. I tak np. fundujący w początkach XII w. kościół w Pacanowie Siemian z Nagodziców nadał mu karczmę oraz dziesiątą część swych dochodów z hodowli ryb i pewnych gatunków bydła. Uposażenie ziemskie mogły we wczesnym okresie stanowić bądź to kawałki gruntu, określane jako *sors, ager*, bądź też cała wieś, lub nawet kilka wsi, a w uposażeniu kościołów książęcych spotykamy nawet całe *castrum* — gród, którym to pojęciem oznaczano zarówno pewne kompleksy majątkowe, jak i ludność poddaną oraz pewne prawa użytkowe. Z nadania książęcego posiadały kościoły dochody z ceł, targów, karczem, salin, młynów, opłat przewozowych — myta, a nawet prawo do poboru w całości lub części takich danin książęcych jak stan lub stróża. Z tego samego źródła posiadały również ludność poddaną — świątników. W późniejszym okresie, kiedy w związku z ogólnymi przemianami gospodarczymi wielka własność rycerska i kościelna uzyskała w drodze nadań immunitetowych wiele różnego rodzaju uprawnień, zastrzeżonych dawniej wyłącznie dla księcia, podobne uprawnienia mogły otrzymać kościoły parafialne również z rąk możnych. Od XIII w. w związku z szerzącą się kolonizacją na prawie niemieckim, która wprowadziła nową jednostkę miary gruntowej — łan, również uposażenie kościoła w ziemię zaczęto określać coraz powszechniej

w łanach. Możemy stwierdzić, że tylko na niektórych terenach dokonała się pewna normalizacja łanów plebańskich. W diecezji lubuskiej, na Pomorzu Gdańskim i w Ziemi Chełmińskiej uposażenie większości kościołów parafialnych stanowiły 4 łany, na Śląsku natomiast przeważało uposażenie 2 i 1 łanu. Pozostałe natomiast dzielnice Polski nie wykazują takiej jednolitości. Trzeba jednak pamiętać, że łany różniły się znacznie swymi rozmiarami, wskutek czego różna ilość łanów na różnych terenach mogła oznaczać w rzeczywistości te same rozmiary gruntu.

Poważnym źródłem dochodów plebańskich były zwykle dziesięciny, które pleban mógł pobierać bądź z nadania biskupa, bądź też rycerstwa. Większość kościołów parafialnych znajdowała się też w ich posiadaniu, a mogły ją otrzymywać nie tylko z terenów własnej parafii, ale również od ludności, zamieszkałej w innych parafiach. Dochody zaś z tego źródła wynosiły nieraz kilkanaście a nawet kilkadziesiąt grzywien.

Odrębną grupę dochodów plebańskich stanowiły opłaty i ofiary wiernych oddawane za opiekę duszpasterską. Wyróżnić można wśród nich opłaty oddawane regularnie w pewnych porach roku — kolęda, meszne — i doraźne za konkretne posługi religijne. Kolęda była oddawana przez ogół ludności, zarówno kmieci jak i mieszczan, z wyjątkiem rycerstwa. Składano ją w czasie odwiedzin duszpasterskich plebana, dokonywanych w okresie Bożego Narodzenia. Początkowo stanowiła ona daninę obowiązkową, której wysokość w diecezji krakowskiej ustalono w r. 1320 na 1 szkojec rocznie od pługa, zaś od zagrodników po 1/4 szkojca. W połowie XIV w., prawdopodobnie wskutek oporów ludności, czynniki kościelne zgodziły się na dobrowolny charakter tej daniny. O ile kolędę spotykamy już przed kolonizacją na prawie niemieckim, to meszne stanowiło daninę, która początek swój zawdzięcza tejże kolonizacji. Była to danina niewielka, lecz obowiązkowa, oddawana w pieniądzach lub zbożu, zwykle po mierze żyta i owsa z łanu, zarówno przez kmieci, jak zagrodników, młynarzy, karczmarzy a także sołtysów. Tam, gdzie oddawano meszne, kolędy z reguły nie pobierano. Podobny charakter jak kolęda i meszne posiadała opłata zwana stołowe (*mensalia*), oddawana zarówno przez ludność wiejską jak i miejską. Oddawano ją na ogół zamiennie z kolędą i mesznem.

Wśród opłat za konkretne posługi religijne najwcześniej wymieniają źródła tzw. *iuramenta*, oddawane za uczestniczenie duchownego przy składaniu przysięgi lub udział w sądach Bożych. Zwyczajowo składano również opłaty za pogrzeby i udzielanie sakramentów. Wchodziły one w zakres tzw. *iura stolae* — praw stuły, przy czym ustawodawstwo kościelne z naciskiem podkreślało

dobrowolny charakter tych opłat. Pewne dochody czerpał pleban również z ofiar wiernych, składanych w czasie mszy. Pobierał też opłaty za udział w sporządzaniu testamentów oraz zatrzymywał sobie pewną część świętopietrza jako wynagrodzenie za jego pobór od wiernych swej parafii.

Wartość wymienionych elementów uposażenia plebańskiego w ogólnym dochodzie kształtowała się różnie. Można jednak przyjąć, iż przynajmniej od XIII w. podstawowe znaczenie miała tu ziemia, stanowiąca najbardziej stały element w tym uposażeniu. Wielkość uposażenia plebańskiego zależała od wielu różnych czynników: fundatora, hojności biskupa, od którego uzależnione było nadanie dziesięcin kmiecych, rozmiarów parafii i zasobności parafian, realna zaś jego wartość uzależniona była w dużym stopniu od zapobiegliwości plebana i jego umiejętności gospodarowania. Dlatego zdarzało się, że plebani posiadający większą liczbę łanów i większy okręg parafialny posiadali często dochód mniejszy, aniżeli inni, mający mniej ziemi i mniejsze parafie. Pleban posiadający całą wieś lub kilka łanów ziemi a nadto inne jeszcze źródła, niebłahych częstokroć dochodów, stanowiskiem swym odbijał od warstwy jednołanowych kmieci, zbliżając się do warstwy rycerskiej. Uwidaczniało się to szczególnie wówczas, gdy gospodarstwu swemu nadał on charakter folwarku.

Wartość dochodu plebańskiego, stanowiącego podstawę do opłacania przez plebanów tzw. dziesięciny papieskiej, podają nam wykazy tejże dziesięciny z pierwszej połowy XIV w., dochowane dla diecezji krakowskiej. Pozwalają one stwierdzić, że parafie we wschodniej części diecezji były na ogół uboższe aniżeli w części zachodniej, gęściej zaludnionej. I tak np. podczas gdy w słabo zaludnionym archidiakonacie radomskim przeciętny dochód z parafii oszacowany był zaledwie na 1,99 grzywien, to w prepozyturze kieleckiej wynosił on już 4,39 grzywien, zaś w bardziej na zachód wysuniętych dekanatach Bolesław, Prandocin, Czarnocin, Pleszów oszacowany był od 8—17,90 grzywien. Według zaś danych z początku XVI w. dla kilkudziesięciu parafii archidiakonatu kaliskiego archidiecezji gnieźnieńskiej średni dochód z parafii wynosił tu ok. 12 grzywien, zaś dochód ponad 60% parafii nie przekraczał 10 grzywien. Widoczna jest przy tym pewna zależność wysokości dochodu od rozmiarów okręgu parafialnego.

Ważną rolę w duszpasterstwie parafialnym odgrywali prócz plebana kapłani określani najczęściej mianem wikariuszy. Ich głównym zadaniem było wspieranie plebanów w pracy duszpasterskiej — zarówno w udzielaniu sakramentów, jak i nauczaniu religijnym, nierzadko zaś, jak np. w wypadku nierezydencji plebana lub nieposiadania przezeń święceń kapłańskich, spoczywała

ona wyłącznie na ich barkach. Dobór kandydatów na stanowiska wikariuszy należał do kompetencji plebanów. Pewien wpływ posiadali tu jednak również patroni kościołów, a zdarzało się, że samowolnie powierzali oni stanowiska te kandydatom, nawet wbrew woli plebanów. Biskupi rezerwowali sobie jedynie prawo udzielania zezwolenia na przyjęcie wikariusza, kierując się troską o to, by na te odpowiedzialne z duszpasterskiego punktu widzenia stanowiska byli przyjmowani ludzie odpowiedni. Zjawiskiem powszechnym w średniowieczu, zarówno w Polsce, jak i na Zachodzie, było włóczęgostwo kleru. Poszukując lepszych dochodów, lub też uchodząc z własnej diecezji wskutek popełnionych nadużyć duchowni ci angażowali się często do pracy parafialnej jako pomocnicy plebanów. Ustawodawstwo synodalne włóczęgów tych charakteryzuje w ciemnych barwach, jako ludzi niegodnych, bez odpowiedniego wykształcenia, prowadzących gorszący tryb życia, nierzadko zaś będących oszustami, podszywającymi się pod miano kapłanów. Stąd też pleban angażując nieznanego sobie kapłana w swej parafii miał obowiązek sprawdzić pisma polecające — *litterae dimissoriales* lub *commendatitiae* — wydane przez biskupa, z którego diecezji przybysz pochodził, lub też zaświadczenie, stwierdzające przyjęcie kapłana do danej diecezji przez jej ordynariusza. Ponieważ plebani nie zawsze potrafili sprawdzić autentyczność przedkładanych im dokumentów, nakazano w r. 1285 proboszczom przedstawić biskupowi lub archidiakonom nieznanych kapłanów, dla poddania ich egzaminowi. O tym, że w praktyce nakaz ten nie był przestrzegany i plebani przyjmując kler pomocniczy niewiele oglądali się na biskupa, świadczą owe liczne aż po XVI w. uchwalane na synodach postanowienia i sankcje, skierowane zarówno przeciw duchownym wagabundom, jak i przyjmującym ich plebanom.

Wikariusze angażowani byli do pracy nie tylko wówczas, gdy pleban czy to wskutek nierezydowania czy też braku święceń nie mógł spełniać swych obowiązków duszpasterskich, ale także wtedy, kiedy pleban osobiście spełniał funkcje duszpasterskie, nie był jednak w stanie sam należycie wywiązać się z nich, czy to wskutek dużych rozmiarów parafii, czy też znacznej liczby ludności. W rozległych parafiach znajdowały się często w odległych od kościoła parafialnego miejscowościach kaplice lub kościoły filialne, obsługiwane przez wikariuszy, bądź to stale przy nich mieszkających, bądź też tylko dochodzących. Decyzja o zaangażowaniu wikariusza należała do plebana, który w tym zakresie miał dużą swobodę. Ustawodawstwo synodalne zobowiązywało go do tego jedynie w wypadku, gdy musiał na pewien czas opuścić

parafię, lub też, gdy nie znał języka miejscowej ludności, miał obowiązek postarać się o wikariusza, który język ten znał.

Ponieważ głównym celem, dla którego powoływano wikariuszy, było zastępowanie lub wspomaganie plebana w pracy duszpasterskiej, jest rzeczą oczywistą, że musieli oni posiadać święcenia kapłańskie, wyjąwszy oczywiście wypadki oszustw, o których wspomniano wyżej.

Wynagrodzenie wikariuszy kształtowało się różnie i zależało od zawartej z plebanem umowy. Wydaje się jednak, że na ogół nie było ono wysokie. Wprawdzie na synodzie prowincjonalnym w r. 1285 arcybiskup Jakub Świnka ustalił wysokość wynagrodzenia wikariuszy na 5 grzywien, należy jednak wątpić, aby norma ta znalazła powszechne zastosowanie. Późniejsze ustawodawstwo synodalne bowiem wielokrotnie powracało do sprawy uposażenia wikariuszy podkreślając, iż powinno ono umożliwić im należyte utrzymanie. Skłonność plebanów do obniżania wynagrodzeń klerowi pomocniczemu przejawiała się także w tym, że wykorzystując istniejącą wśród wałęsającego się kleru, poszukującego pracy, konkurencję powierzali stanowiska wikariuszy tym, którzy stawiali najmniejsze wymagania, nie bacząc na ich niewystarczające kwalifikacje. Zdarzało się nawet, że plebani nie dotrzymywali przyjętych w umowie zobowiązań. W r. 1542 synod prowincjonalny w Piotrkowie zabronił plebanom obniżania wikariuszom należnej płacy, a w r. 1577 biskup płocki Andrzej Noskowski upoważnił wikariuszy do pozywania takich plebanów przed sąd. Informacji na temat uposażenia wikariuszy w początkach XVI w. w archidiecezji gnieźnieńskiej dostarcza nam *Księga uposażeń* J. Łaskiego. W znacznej większości wypadków stwierdzono tu, że pleban wynagradza wikariusza według możliwości, co zdaje się wskazywać na dużą różnorodność uposażenia wikariuszy. Różnorodność ta dotyczyła nie tylko wartości, ale również formy uposażenia. Bywało więc ono określone bądź w zbożu — zwykle 30—40 miar w połowie żyta, a w połowie owsa — bądź w pieniądzach: 2—3 grzywny. Czasem zaś stanowiła je pewna część ofiar wiernych, składanych w kościele, lub też pewne ich daniny, jak np. kolęda lub dziesięcina z wyznaczonych przez plebana miejscowości. Przykłady te świadczą o dużej dowolności plebanów w ustalaniu i regulowaniu uposażenia swych współpracowników. Możemy też stwierdzić, że z reguły wikariusz posiadał swój domek — *domunculum*, w którym mieszkał, przy czym w wypadku istnienia w parafii kilku wikariuszy każdy z nich posiadał odrębny dla siebie dom. Zdarzało się jednak, że kilku wikariuszy posiadało jeden wspólny dom lub też mieszkali wspólnie z plebanem.

Podstawa źródłowa nie pozwala określić dokładniej społecznego

pochodzenia wikariuszy. Fakt jednak, iż znajdowali się oni u dołu hierarchicznej drabiny kościelnej i należeli do najuboższej grupy kleru pozwala przypuszczać, że rekrutowali się oni przede wszystkim spośród niższych warstw społecznych — mieszczaństwa i chłopstwa. Nikły udział przedstawicieli tych grup społecznych wśród plebanów, jak wskazano na to wyżej, zdaje się świadczyć o słuszności takiego poglądu.

W jakim stopniu korzystali plebani z pomocy wikariuszy? Dokładniejsze dane z tego zakresu możemy przytoczyć z początków XVI w. dla terenów archidiakonatu kurzelowskiego i gnieźnieńskiego. Spośród 217 plebanów, istniejących na tym terenie, nie posiadało wikariuszy 84, czyli 38,75%. Jeśli uwzględnimy 24 parafie wakujące, czyli nie posiadające plebanów a także wikariuszy, wówczas okaże się, że na 241 parafii istniejących we wspomnianych archidiakonatach nie posiadało wikariuszy 44,81%. Określając sytuację od strony pozytywnej korzystało z pomocy wikariuszy 61% plebanów, zaś ogólna liczba parafii, w których oni pracowali, stanowiła 55%. Najczęściej utrzymywał pleban jednego, rzadziej dwóch, a wyjątkowo większą liczbę wikariuszy. Spośród 133 plebanów korzystających z ich pomocy, 84 czyli 63% utrzymywało po jednym, a 36 czyli 27% — po dwóch wikariuszy. Nie utrzymujący wikariuszy plebani jako powód podawali zwykle małe dochody.

Jedną z charakterystycznych cech religijności ludzi średniowiecza była chęć zapewnienia sobie zbawienia w drodze fundacji mszalnych. W tym celu przeznaczali pewne uposażenie na utrzymanie kapłana, zobowiązując go w zamian do odprawiania w oznaczone dni tygodnia, miesiąca lub roku mszy w intencjach ustalonych przez fundatorów. To uposażenie, na które składała się już to ziemia, już to pewien stały dochód od oznaczonej sumy kapitału ulokowanego na jakiejś posiadłości ziemskiej, mogło być związane z kaplicą, znajdującą się na terenie parafii, lub też specjalnie zbudowanym w kościele parafialnym ołtarzem. Stąd też fundacje takie nosiły nazwę altarii lub prebend. Korzystający z nich kapłani zwali się altarzystami lub prebendarzami. Tego rodzaju fundacje altarii związane były również z bractwami i cechami, które starały się posiadać własne kaplice lub ołtarze w kościele parafialnym a także specjalnego kapłana, zwanego promotorem bractwa.

Ci altarzyści i prebendarze stanowili na terenie parafii osobną kategorię kleru, nie związanego bezpośrednio z pracą duszpasterską. Niektórzy z nich jednak poza odprawianiem mszy byli zobowiązani do pomagania plebanowi w pracy duszpasterskiej, szczególnie do pomocy w słuchaniu spowiedzi w okresie wielkanocnym. Nadto przy niektórych szpitalach znajdowały się kaplice szpitalne,

obsługiwane przez specjalnych duchownych, tzw. prepozytów szpitalnych. Posiadali oni swe odrębne uposażenie i sprawowali opiekę duszpasterską nad osobami, przebywającymi w szpitalu.

Poza wymienionymi kategoriami kleru spotkać można było na terenie parafii również duchownych, nie związanych z parafią żadnym stanowiskiem czy stałym uposażeniem. Nosili oni nazwę gracjalistów i korzystali z dobrowolnego wynagrodzenia czy to plebana, czy też wikariusza lub wiernych. Przeciwko nim zwracał się w r. 1446 biskup krakowski Zbigniew Oleśnicki, zakazując plebanom przetrzymywania ich przy swoich kościołach. Zakaz ten miał służyć bardziej równomiernemu rozmieszczeniu duchownych w poszczególnych parafiach przez zmuszenie gracjalistów do obejmowania stanowisk wikariuszy lub ministrów kościelnych w parafiach, które odczuwały ich brąk. Możemy stwierdzić, że prebendariusze grupowali się przede wszystkim w miastach. Na ogólną ilość 40 prebendariuszy istniejących w początkach XVI w. na terenach archidiakonatów kurzelowskiego i gnieźnieńskiego, w parafiach miejskich skupiało się ich 90%.

Pewne wyobrażenie o ilości i rozmieszczeniu wszystkich wymienionych wyżej kategorii duchowieństwa parafialnego w początkach XVI w. daje nam wspomniana już *Księga uposażeń* J. Łaskiego. Pozwala ona stwierdzić, że w 241 parafiach archidiakonatu kurzelowskiego i gnieźnieńskiego przebywało w tym czasie ogółem 460 duchownych, czyli średnio na jedną parafię przypadało ok. 2 duchownych. Rysuje się przy tym wyraźna różnica w rozmieszczeniu duchowieństwa między parafiami wiejskimi i miejskimi. O ile w 176 parafiach wiejskich, stanowiących 73% ogólnej ilości parafii skupiało się 255 duchownych, tj. ok. 55%, to w 65 parafiach miejskich, stanowiących 27% ogólnej ilości parafii skupiało się 205 duchownych, czyli ok. 45%. O ile więc średnia ilości duchowieństwa w parafiach wiejskich wynosiła 1,44, to w parafiach miejskich była ona przeszło dwukrotnie wyższa, wynosiła bowiem 3,15. Można zauważyć, że im większy był ośrodek miejski, tym większą skupiał ilość duchowieństwa. Jako jaskrawą ilustrację tej sytuacji można przytoczyć Wrocław, w którym w początkach XVI w. znajdowało się 558 duchownych kleru diecezjalnego, a nadto 423 osoby zakonne, w tym 125 zakonnic. Jeśli się zważy, że ogólna ilość mieszkańców Wrocławia wynosiła wówczas 20—23 tysiące, to okaże się, że duchowieństwo stanowiło ok. 4% ogólnej liczby ludności. Jedna osoba duchowna wypadała więc na około 21—23 mieszkańców. Podobnych proporcji należy spodziewać się w takich ośrodkach miejskich jak Kraków, Poznań czy Gdańsk.

Kształcenie kandydatów do stanu kapłańskiego nie posiadało sztywnych ram organizacyjnych i jednolitego charakteru. Obok

szkół katedralnych i kolegiackich, które w pierwszym rzędzie były powołane do kształcenia kadr przyszłego duchowieństwa, ważną rolę w przygotowaniu młodych ludzi do stanu duchownego odgrywali plebani. Pod ich bezpośrednim kierownictwem młodzi chłopcy zdobywali elementarne wiadomości z zakresu czytania, śpiewów kościelnych i ministrantury, w oparciu o które mogli później pogłębiać swe wiadomości w szkołach katedralnych i kolegiackich. Od XIII w. funkcje plebana w zakresie nauczania początkowego przejęły szkoły parafialne. Nie wszyscy jednak uczniowie po skończeniu szkoły parafialnej kształcili się dalej w szkołach wyższego typu. Niektórzy pozostawali nadal przez kilka lub kilkanaście lat na parafii, gdzie uczyli się trochę łaciny, odprawiania mszy, modlitw i śpiewów liturgicznych. Pragnący otrzymać święcenia kapłańskie musiał zdać egzamin przed archidiakonem i wyznaczonym przez biskupa egzaminatorem, którzy nierzadko mając na względzie osobę kandydata lub jego protektorów, albo też złożone przez nich prezenty patrzyli przez palce na posiadane przez egzaminowanego wiadomości. Dlatego też w r. 1420 arcybiskup Mikołaj Trąba zobowiązał egzaminatorów w sumieniu, by nie dopuszczali do święceń kandydatów niedostatecznie przygotowanych, lub też z innych powodów niegodnych stanu kapłańskiego, zaś w r. 1511 arcybiskup Jan Łaski zabronił egzaminatorom żądania opłat od zdających lub przyjmowania od nich ofiar.

Wymagania stawiane kandydatom nie były wielkie. Statuty synodalne arcybiskupa Jakuba Świnki z r. 1285 żądają od kapłanów znajomości 7 sakramentów, prawd wiary zawartych w Składzie Ap., modlitw odmawianych w godzinach kanonicznych, rozumienia i umiejętności odprawiania mszy św. Wizytatorom zaś nakazują sprawdzać, czy kapłani znają modlitwy mszalne i czy opanowali ryty wykonywane w czasie odprawiania mszy św. Wyjaśniać wiernym Ewangelię potrafili w tym czasie tylko nieliczni kapłani. W późniejszym okresie wymagany zakres wiadomości nie był wiele większy. Stawiane jednak kandydatom do kapłaństwa coraz większe wymagania w zakresie studiów wskazywałyby na powolne podnoszenie się poziomu intelektualnego kleru parafialnego. W r. 1459 bp krakowski, Tomasz Strzępiński, postanowił, iż kleryk nie może otrzymać święceń kapłańskich, jeśli uprzednio nie uczęszczał przynajmniej przez 3 lata do szkoły katedralnej lub kolegiackiej. W pięćdziesiąt lat później bp krakowski, Jan Konarski, polecił patronom kościołów, by prezentowali na stanowiska plebanów tylko takich kandydatów, którzy studiowali przez jakiś czas na uniwersytecie teologię lub prawo kanoniczne, a synod prowincjonalny łęczycki arcybiskupa Jana Łaskiego z r. 1523 polecenie to rozszerzył na wszystkie diecezje metropolii gnieźnieńskiej, okre-

ślając czas trwania studiów na 3 lata. W wypadku niezadośćuczynienia temu warunkowi przez kandydata na beneficium zarówno Konarski jak i Łaski żądali od beneficjata zobowiązania się do odbycia po instytucji przynajmniej dwuletnich studiów. Wszystko wskazuje jednak na to, że zarządzenia te pozostały na papierze. Przejawem dążenia do podniesienia poziomu wykształcenia duchowieństwa były mnożące się w XV w. podręczniki duszpasterskie, wydawane w wielu diecezjach. Na pewną poprawę sytuacji wpłynął też zapewne Uniwersytet Krakowski, przez który przewijały się, choć nie zawsze kończyły go, dziesiątki scholarów rocznie, z których większość kierowała się do stanu duchownego. Wpływ ten jednak na poziom kleru pracującego w parafiach był raczej pośredni, gdyż kończący studia uniwersyteckie z reguły obejmowali wyższe stanowiska w hierarchii kościelnej lub też stanowiska państwowe. Dlatego też wśród plebanów bardzo rzadko spotkać można osoby z tytułem bakałarza lub magistra, często zaś beneficjum plebańskie stanowiło dla takiego, który studia ukończył, jedynie źródło dochodów, zaś w pracy duszpasterskiej wyręczał się on wynajętymi kapłanami. Wydaje się, że mimo zwiększonych wymagań stawianych kandydatom do kapłaństwa i mimo działalności Uniwersytetu Krakowskiego ogólny poziom duchowieństwa parafialnego, szczególnie na wsiach, pozostał niski. Trzeba jednak pamiętać o tym, że w ówczesnych warunkach, kiedy nawet królowie znający sztukę pisania należeli do rzadkości, duchowieństwo parafialne, mające z konieczności styczność ze słowem pisanym i poprzez swoją pracę zmuszone do pewnego wysiłku myślowego, stanowiło w ramach parafii pewnego rodzaju elitę umysłową.

Jedną z cech wyróżniających duchowieństwo wyższych święceń od reszty wiernych było bezżeństwo. Jakkolwiek próby jego wprowadzenia podejmowane były w Kościele wcześnie, to jednak w skali Kościoła powszechnego i w sposób zdecydowany i konsekwentny walkę o praktyczną jego realizację rozpoczął dopiero Grzegorz VII. Nie wszędzie jednak można było od razu wysuwać pod adresem kleru żądanie bezżeństwa. Szczególnie w krajach świeżo schrystianizowanych postępować trzeba było ostrożnie. Toteż w Polsce dopiero w końcu XII w. legat papieski Jan Malabranca, a w kilka lat później inny legat Piotr z Capui, ogłosił nakazy w tej sprawie, powierzając biskupom ich realizację. Podjął ją energicznie w początkach XIII w. arcybiskup Henryk Kietlicz, który nie ograniczał się tylko do ogłaszania przepisów w tej sprawie na zwoływanych przez siebie synodach, ale nadto żądał od duchowieństwa zobowiązania się pod przysięgą do zachowania celibatu. Do sprawy tej wielokrotnie powracało późniejsze ustawodawstwo kościelne, które duchownych żyjących z kobietami okre-

śłało jako konkubinariuszy. Na nieprzestrzegających w tej dziedzinie nakazów kościelnych nakładano różnego rodzaju kary od upomnienia poprzez kary pieniężne i pozbawienie wolności aż po suspensę i ekskomunikę. W r. 1285 synod prowincjonalny łęczycki dla wywarcia nacisku na opornych duchownych próbował odwołać się do wiernych, zabraniając im słuchania mszy św., odprawianej przez duchownego żyjącego w konkubinacie. Ponawiane w ustawodawstwie kościelnym zakazy i sankcje zdają się wskazywać na to, że zasada bezżeństwa duchownych na gruncie polskim, podobnie zresztą jak gdzie indziej, z trudem torowała sobie drogę. Niemniej mnożące się w XV w. w aktach sądowych skargi o zniesławienie przez zarzut nieprzestrzegania celibatu, jak również potępianie żyjących w konkubinacie zdaje się dowodzić zmiany opinii społecznej, która celibat uznała za obowiązujący.

SZKOŁY I SZPITALE

Do uroczystego odprawiania mszy, nabożeństw i innych obrzędów kultowych kapłan potrzebował odpowiednio wykształconych pomocników, znających ministranturę, pewne pieśni i modlitwy. Dlatego też zdarzało się, że plebani utrzymywali przy sobie jednego lub kilku chłopców, których uczyli potrzebnych do usługiwania w służbie Bożej rzeczy. IV Sobór Lateraneński z r. 1215 chcąc z jednej strony przyczynić się do uświetnienia nabożeństwa w poszczególnych kościołach, z drugiej zaś ułatwić jak największej liczbie młodzieży wejście do stanu duchownego nakazał zakładać przy każdym lepiej uposażonym kościele, a więc również parafialnym, szkołę, w której uczniowie mogliby zdobyć elementarne wiadomości, umożliwiające dalszą naukę w szkole katedralnej lub kolegiackiej. W Polsce do realizacji tego nakazu przystąpiono już w pierwszej połowie XIII w. Wskazuje na to postanowienie synodu łęczyckiego z r. 1287, na którym arcybiskup Pełka zabronił plebanom przyjmowania na stanowiska nauczycieli Niemców, nie znających języka polskiego. Widać z niego, że organizowanie szkół przy kościołach parafialnych już się rozpoczęło. Początkowo powstawały one przede wszystkim w miastach, później dopiero spotykamy je również na wsi. Wydaje się, że w XV w. szkoła parafialna znajdowała się przy każdym zamożniejszym kościele parafialnym. Do takiego poglądu uprawniają dane, których dostarcza nam cytowana już *Księga uposażeń* J. Łaskiego dla arcybiskupstwa gnieźnieńskiego z początków XVI w. W oparciu o nią można stwierdzić, że na terenie archidiecezji gnieźnieńskiej ok. 91% parafii posiadało w tym czasie swoją szkołę. Dla innych diecezji polskich dostępny materiał źródłowy przez swą przypadkowość nie pozwala na pełne

odtworzenie sieci szkół parafialnych. Należy jednak przypuszczać, że archidiecezja gnieźnieńska nie stanowiła pod tym względem zjawiska wyjątkowego. Wskazuje na to już choćby rekrutacja studentów Uniwersytetu Krakowskiego w XV w., która szczególnie z terenów Małopolski, a także Śląska była bardzo duża.

Zakres nauki w szkołach parafialnych nie był szeroki. Obejmował naukę pacierza i pewnych psalmów, początków łaciny i śpiewu kościelnego. Szczególnie dużą rolę odgrywała nauka śpiewu, gdyż śpiewanie w kościele należało do ważnych obowiązków uczniów szkół parafialnych.

Dążenie Kościoła do rozbudowy szkolnictwa parafialnego znalazło poparcie ze strony warstwy mieszczańskiej, której znaczenie wzrastało coraz bardziej od XIII w., a która ze względów praktycznych była zainteresowana w stworzeniu swym synom warunków do zdobycia pewnych wiadomości, przydatnych w wykonywaniu zawodów świeckich. Dlatego też z czasem pod jej naciskiem do programu szkół parafialnych, głównie miejskich, wprowadzono takie przedmioty jak rachunki, pisanie listów i dokumentów.

Ciężary związane z utrzymaniem szkoły i nauczyciela ponosił w parafiach wiejskich z reguły pleban, w miejskich natomiast obok plebana spoczywały one często na barkach mieszczan. Mianowanie nauczyciela należało też z reguły do plebana, choć w niektórych miastach, gdzie mieszczanie utrzymywali szkoły, wywalczyli oni sobie to prawo.

Uposażenie nauczycieli było różne i na ogół niskie. Prócz domu, czasem z ogrodem lub niewielką działką ziemi składało się na nie wynagrodzenie, wypłacane nauczycielowi bądź to bezpośrednio przez plebana lub mieszczan, bądź też płynące z pewnych z góry ustalonych źródeł dochodu plebańskiego; mogły je stanowić pewna część kolędy, mesznego, kwesty kościelnej, dziesięciny lub innych ofiar wiernych oddawanych plebanowi. Niekiedy nadto uiszczali plebanowi pewne opłaty w pieniądzach lub naturaliach rodzice uczniów. Niskie pensje nauczycielskie były przyczyną, że nieraz nauczyciel dla zwiększenia swych dochodów pełnił także funkcje pisarza miejskiego lub organisty. Wykształcenie nauczycieli bywało różne. Z faktu, iż uczyli oni początków łaciny, a w miastach pełnili także funkcje kancelistów można by wnosić, że musieli oni mieć ukończoną przynajmniej szkołę parafialną, czasem zaś mogli mieć ukończone kilka lat nauki w szkole katedralnej lub kolegiackiej. Szkoły miejskie, które na ogół były też lepiej uposażone aniżeli szkoły wiejskie, starały się też o nauczycieli z wyższymi kwalifikacjami. W praktyce jednak rzadko zdarzało się, by posiadający ukończone studia uniwersyteckie angażował się do pracy na mało intratnym stanowisku nauczyciela szkoły parafialnej. Większość

szkół parafialnych posiadała tylko jednego nauczyciela. W większych natomiast ośrodkach miejskich zdarzało się, że rektor szkoły posiadał także jednego lub kilku pomocników, zwanych towarzyszami — *socii*, lub zastępcami — *locati*. W Krakowie np. w szkole parafialnej przy kościele NMP zatrudnionych było w XIV w. prócz rektora dwóch zastępców, osobny nauczyciel śpiewu — kantor oraz jeden lub dwu nauczycieli kaligrafii i stylistyki. Taka obsada szkoły parafialnej należała jednak do wyjątków. W większości szkół parafialnych program szkolny był skromniejszy i do jego realizacji wystarczał jeden nauczyciel.

Od XIII w. możemy obserwować powstawanie przy kościołach parafialnych instytucji o celach charytatywnych — tzw. szpitali, które stanowiły rodzaj przytułku dla ubogich i opuszczonych. Koncentrowały się one niemal wyłącznie w miastach i w większości wypadków podstawę ich utrzymania stanowiło specjalne uposażenie, pochodzące z ofiarności mieszczan. Przy większych szpitalach znajdowała się często specjalna kaplica szpitalna i osobny kapłan.

WIERNI

Jedną z form życia religijnego ludzi w okresie średniowiecza stanowiły stowarzyszenia religijne zwane bractwami. Większość z nich obok celów ściśle religijnych stawiała sobie zadania charytatywne, usiłując realizować ideał miłości Boga i bliźniego. Bractwa te — *fraternitates*, koncentrowały się zarówno wokół kościołów klasztornych jak i parafialnych, w których często posiadały swe specjalne ołtarze lub kaplice, przy których członkowie ich gromadzili się w oznaczonym czasie na wspólne śpiewy i nabożeństwa. W czasie uroczystości parafialnych — procesji i innych manifestacji religijnych, członkowie bractw występowali w zwartej grupie, nierzadko w specjalnych, barwnych strojach i z własnymi chorągwiami. Jak już wspomniano, niektóre bractwa utrzymywały specjalnych kapłanów, którzy w określone dni roku czy nawet tygodnia zobowiązani byli odprawić mszę w intencji żyjących i zmarłych członków bractwa. Na modłę bractw było także zorganizowane życie religijne cechów, które źródła ówczesne określają często również jako *fraternitates*. O ile na Zachodzie Europy organizacje brackie już w XIII i XIV w. były bardzo rozpowszechnione i odgrywały dużą rolę w pobudzaniu aktywności religijnej wiernych, to w Polsce koncentrowały się one przede wszystkim w miastach i liczniej zaczęły powstawać dopiero w XIV w. Większość z nich była poświęcona NMP. Pod tym wezwaniem spotykamy bractwa w Krakowie już w początkach XIII w. Do bardziej rozpowszechnionych u schyłku średniowiecza bractw w Polsce na-

leżało bractwo literackie, zwane tak stąd, że członkowie jego byli zobowiązani do odmawiania psalmów i modlitw po łacinie. Od końca XIV w. datuje się rozwój bractwa Szkaplerza Św., zaś kardynałowi Zbigniewowi Oleśnickiemu zawdzięcza swe powstanie bractwo ubogich — *fraternitas pauperum.*

Centrum życia parafialnego stanowił kościół parafialny. Obowiązek utrzymania go w należytym stanie spoczywał na plebanie. On bowiem dysponował beneficjum plebańskim, które pierwotnie służyć miało utrzymaniu zarówno duszpasterzy, jak i samego kościoła. Wcześnie jednak obok majątku beneficjalnego wytworzyło się pojęcie tzw. fabryki kościoła czyli odrębnego od beneficjum plebańskiego majątku, przeznaczonego na wyłączne potrzeby budynku kościelnego. W Polsce z pojęciem fabryki kościoła spotykamy się po raz pierwszy w XIII w., a w późniejszych źródłach zarówno dokumentowych jak i ustawodawczych ma miejsce często przeznaczenie pewnych dochodów na wyłączne potrzeby budynku kościelnego: *pro fabrica ecclesiae.* Jakkolwiek pojęcie fabryki kościoła było znane, to jednak wydaje się, że w praktyce nie było ono wyraźnie oddzielane od beneficjum plebańskiego. Powtarzające się określenia, w których kościół i pleban wymienieni są wspólnie, jako użytkownicy uposażenia kościelnego — *pro ecclesia et sui sustentatio ne habet* — zdają się na to wskazywać.

Brak wyraźniejszego oddzielenia dochodów plebana od fabryki kościoła był zapewne powodem nieporozumień między wiernymi a plebanami, którzy nieraz, zabierając dochody parafialne na własne potrzeby, zaniedbywali powierzone ich pieczy kościoły. Stąd na Zachodzie w XIII w. wierni wymogli na czynnikach kościelnych zgodę na ustanowienie pewnej kontroli nad dochodami, przeznaczonymi na użytek budynku kościelnego przez powołanie przedstawicieli parafian do współpracy z plebanem w zakresie troski o kościół. Nosili oni różne nazwy, u nas najczęściej określano ich jako witryków. W Polsce pierwsze ślady udziału świeckich w zarządzie majątkiem kościelnym spotykamy w drugiej połowie XIII w. W r. 1285 arcybiskup Jakub Świnka stwierdził w swych statutach synodalnych, iż niektórzy świeccy bez zgody biskupa i wbrew plebanom wznoszą w kościołach ołtarze, służące do składania na nich specjalnych ofiar, przeznaczonych rzekomo na potrzeby kościoła, a którymi dysponują, nie licząc się ze zdaniem plebana. Owi świeccy, przejawiający tego rodzaju inicjatywę w kierunku zdobycia funduszów dla kościoła i sami dysponujący nimi, to niewątpliwie witrycy, których wyraźnie wymieniają statuty biskupa krakowskiego Nankera w r. 1320. Spełniają tu oni podobną rolę, jak owi świeccy ze statutów arcybiskupa Świnki: zajmują się kwestą na rzecz kościoła i samowolnie nią dysponują. Biskup zaś

zmierza do zapewnienia plebanowi kontroli nad działalnością witryków i dlatego poleca, by byli oni wybierani w porozumieniu z plebanem i dysponowali funduszami kościelnymi tylko za jego zgodą. Znamienna jest przebijająca zarówno ze statutów arcybiskupa Świnki, jak i biskupa Nankera tendencja do uzależnienia witryków od plebanów. Zdaje się ona wskazywać, że również w Polsce, podobnie jak na Zachodzie, instytucja ta powstała w wyniku dążenia wiernych do zapewnienia sobie kontroli nad dochodami kościelnymi. Omówione postanowienia synodów świadczą o tym, że dążenia świeckie zmierzały dalej niż sobie tego życzyły czynniki kościelne. Spór o kompetencje witryków i ich stosunek do plebana trwał jednak nadal, a może nawet zaostrzył się, skoro w r. 1373 biskup krakowski, Florian Mokrski, zagroził ekskomuniką tym, którzy powołają witryków wbrew woli plebana. Zabronił on również witrykom samowolnego dysponowania dochodami kościelnymi. Do sprawy wyboru i kompetencji witryków powrócił w r. 1420 w statutach synodalnych arcybiskup Mikołaj Trąba. Postanowił on, by wyboru ich dokonywali wspólnie pleban, patron kościoła i starszyzna parafialna. Witrycy w liczbie dwóch mieli być osobami świeckimi i godnymi zaufania. Do ich obowiązków należeć miało gromadzenie i przechowywanie funduszów na potrzeby kościoła. Ich wydatkowanie miało być uzgadniane z plebanem. Wybór witryków miał być dokonywany na okres jednego roku w oktawie Bożego Narodzenia.

Szczegółowszymi danymi na temat upowszechnienia się instytucji witryków dysponujemy dla archidiakonatu kaliskiego w początkach XVI w. Spośród 88 parafii, które archidiakonat ten liczył w tym czasie, posiadamy dane dla 86. Wśród nich witrycy znajdowali się w 59 parafiach, czyli w 68,6% ogółu parafii, dla których posiadamy potrzebne informacje. Jest zaś bardzo prawdopodobne, że znajdowali się oni w większej liczbie parafii. W 53 wypadkach było 2 witryków, w 6 wypadkach tylko 1. Witrycy ci z reguły zamieszkiwali w miejscowości, w której znajdował się kościół parafialny. Zdaje się to wskazywać na to, że na stanowiska te dobierano ludzi mających łatwy kontakt z kościołem i plebanem. W parafiach miejskich witrykami byli mieszczanie. Spośród 10 miast, które znajdowały się w tym czasie na terenie omawianego archidiakonatu, witryków spotykamy w sześciu. W jednym wypadku funkcje witryka pełnił wójt. Spośród zaś 101 witryków, istniejących przy kościołach wiejskich 2 było sołtysami, 4 karczmarzami, 1 włodarzem, reszta zaś stanowili kmiecie. Dane te wskazywałyby na to, że witrycy rekrutowali się w zasadzie spośród dołów społecznych. Przedstawicieli szlachty spotyka się wśród nich bardzo rzadko. Można więc powiedzieć, że witrycy stanowili

na gruncie kościelnym reprezentację interesów szerokich rzesz wiernych.

Najważniejszym elementem wpływającym na wytworzenie się więzi między wiernymi a kościołem parafialnym był charakterystyczny dla średniowiecza przymus spełniania podstawowych praktyk religijnych tylko w miejscowym kościele parafialnym. Duże znaczenie dla jego ugruntowania się i ostatecznej rozbudowy miał IV Sobór Lateraneński, który do dotychczasowych nakazów dodał obowiązek spowiadania się przed własnym plebanem. W myśl zasad owego przymusu parafialnego wierni mogli uczęszczać w niedziele i święta na msze tylko do własnego kościoła parafialnego, tylko w nim mogli przyjmować sakramenty św. Statuty legata Filipa z r. 1279 i biskupa Nankera z r. 1320 zabroniły plebanom przyjmowania na nabożeństwa w swym kościele obcych parafian, jak również udzielania im sakramentów, grożąc sankcjami za nieprzestrzeganie tego. Zakazy te były wielokrotnie powtarzane przez późniejsze ustawodawstwo kościelne, co wskazuje, iż realizacja ich natrafiała na trudności, szczególnie w miastach, gdzie od XIII w. aktywną działalność rozwijały zakony żebracze franciszkanów i dominikanów. Cieszyły się one specjalnymi przywilejami papieskimi, zezwalającymi im na słuchanie spowiedzi i udzielanie Komunii św., często jednak uprawnienia ich były kwestionowane i toczyły się o nie spory, załatwiane w drodze kompromisowych układów, w których usiłowano podkreślić pierwszeństwo uprawnień plebana. Tak np. w początkach XIV w. biskup wrocławski zezwolił franciszkanom na słuchanie spowiedzi we własnym kościele, stawiając jednak warunek, by parafianie przynajmniej raz w roku przystępowali do Komunii św. w kościele parafialnym. Podobnie zezwolono dominikanom na udzielanie Komunii św., jednak na Wielkanoc, Boże Narodzenie, Zielone Święta oraz Wniebowstąpienie NMP mogli to czynić jedynie za zezwoleniem miejscowego plebana.

Do podstawowych obowiązków wiernych należało święcenie niedziel i świąt poprzez udział we mszy św. i wstrzymanie się od wykonywania cięższych prac, przez które rozumiano nie tylko pracę fizyczną, ale również odbywanie targów i sądów. Trzeba zaś pamiętać, że ilość świąt, obowiązujących prócz niedziel była wcale pokaźna. W diecezji krakowskiej było ich w pierwszej połowie XIV w. ponad 50, podobna ilość obowiązywała w archidiecezji gnieźnieńskiej. Przy tak znacznej ilości święta ówczesne spełniały ważną funkcję społeczną; były one dla ówczesnych ludzi tym, czym dla nas dzisiaj są urlopy wypoczynkowe. Brak nam danych do stwierdzenia, w jakim stopniu obowiązek udziału w mszy niedzielnej i świątecznej był realizowany. Trzeba też zwrócić uwagę, że uczęszczanie przez wiernych do kościoła posiadało aspekt nie

tylko religijny. W kościele bowiem poza pouczeniami moralnymi i konfesyjnymi dowiadywali się oni o pewnych wydarzeniach w okolicy — np. kto i za co został ekskomunikowany, lub o zamierzonych związkach małżeńskich. Uczęszczanie do kościoła stanowiło też okazję do spotkań towarzyskich i wymiany myśli, powtarzane zaś z większą lub mniejszą regularnością wpływało w sposób zasadniczy na wytworzenie się wśród wiernych poczucia wspólnoty parafialnej.

O praktykach i życiu religijnym wiernych źródła informują nas bardzo niedostatecznie, dotychczasowy zaś stan badań nad tymi zagadnieniami nie pozwala na wyrobienie sobie o tej sprawie wyraźniejszego sądu. Lepsza zaś znajomość praktyk religijnych ówczesnych ludzi rzuciłaby światło na proces przenikania ideologii chrześcijańskiej w ich życie. Stąd też podjęcie badań nad tymi problemami stanowi ważny postulat naukowy.

Z XIV-wiecznych statutów synodalnych wynika, że w tym czasie chrzest dzieci był powszechnie praktykowany. Nie wspominając bowiem o żadnych wykroczeniach pod tym względem pouczają one jedynie o możliwości ochrzczenia dziecka w razie niebezpieczeństwa śmierci przez kogokolwiek. Wprawdzie w połowie XIII w. mamy wiadomości o dorosłych nieochrzczonych, wydaje się jednak, że były to sytuacje wyjątkowe, które zdarzać się mogły na terenach słabo objętych organizacją kościelną. XIV-wieczne ustawodawstwo wskazuje też, że w tym czasie z uroczystością chrztu wiązał się zwyczaj wyboru większej liczby rodziców chrzestnych, którą w r. 1320 ograniczono do dwóch. Funkcji tej nie mogły spełniać osoby ekskomunikowane lub prowadzące gorszący tryb życia. W końcu XIII w. mamy też poświadczony fakt udzielania matkom błogosławieństwa po porodzie.

Wydaje się, że mniej powszechnie przyjmowany był sakrament bierzmowania. Wskazuje na to polecenie udzielane duchowieństwu, by często przypominało wiernym o niezwlekaniu z przyjęciem tego sakramentu. Powód zaniedbań w tym zakresie był jednak nie tylko po stronie wiernych, ale również biskupów, którzy rzadko odbywali wizytacje, w czasie których udzielali tego sakramentu. Ciążył też na wiernych obowiązek przystępowania do spowiedzi i Komunii przynajmniej raz w roku w okresie Wielkanocy. Za jego nieprzestrzeganie groziła kara odmowy pogrzebu chrześcijańskiego. O przystępowaniu większych grup wiernych do Komunii, zapewne w okresie wielkanocnym, świadczą wzmianki w statutach Nankera o generalnym komunikowaniu parafian. W połowie XVI w. synod prowincjonalny łowicki w trosce o zapobieżenie nadużyciom zabronił tłumnego udzielania Komunii. Można też stwierdzić, że pewne grupy wiernych przystępowały do spowiedzi i Komunii

częściej, zwłaszcza z okazji różnych okolicznościowych uroczystości.

Przypominano wiernym o obowiązku przyjmowania ostatniego namaszczenia w niebezpieczeństwie śmierci. Kapłan mógł go jednak udzielić jedynie na wyraźne żądanie chorego. Według statutów Mikołaja Trąby z r. 1420 byli od niego wykluczeni lichwiarze.

Od końca XII w. Kościół polski podjął wysiłki w kierunku przejęcia kontroli nad legalnością zawieranych związków małżeńskich. Przebywający w Polsce w r. 1197 legat papieski Piotr z Capui nakazał zawieranie ich w obliczu Kościoła. Upłynęło jednak wiele czasu, zanim realizacja żądań kościelnych upowszechniła się. Na synodzie wrocławskim w r. 1248 legat papieski Jakub zakazał błogosławienia małżeństw obcych parafian, w wypadku zaś kiedy nowożeńcy pochodzili z różnych parafii, prawo błogosławienia należało do plebana, z którego parafii pochodziła narzeczona. Nakazał on również publiczne ogłaszanie w kościele zapowiedzi w ciągu trzech niedziel lub świąt, nie następujących bezpośrednio po sobie. Tym zaś wiernym, którzy nie ujawniliby istniejących przeszkód, groził ekskomuniką. Zakaz błogosławienia małżeństw obcych parafian jak również nakaz zapowiedzi powtarzane były wielokrotnie przez późniejsze ustawodawstwo kościelne. Ogłaszaniu zapowiedzi sprzeciwiała się szczególnie szlachta, która ze względów przede wszystkim majątkowych zainteresowana była w tym, by od razu po dojściu do skutku zaręczyn, z którymi wiązało się ustalanie spraw posagowych, małżeństwo dochodziło do skutku. Odwlekanie ślubu przez czas potrzebny na zapowiedzi prowadziło nieraz do zerwania zawartych już umów. Zjazd szlachty w Piotrkowie w r. 1406 wysunął żądanie zniesienia zapowiedzi dla osób urodzonych w parafii i znanych plebanowi. Pod naporem żądań szlachty Kościół musiał pójść na ustępstwa, a sprawy te rozwiązywano różnie w różnych diecezjach; ilość zapowiedzi wahała się od 1—4, pozwalano je głosić nie tylko w święta, ale również w dni powszednie, niekiedy zaś, zwłaszcza przy małżeństwach szlachty, pomijano je zupełnie.

O ile sakramenty św. wierni mogli przyjmować tylko we własnym kościele parafialnym, o tyle posiadali oni zupełną swobodę wyboru miejsca pogrzebu. Swobodę tę ustawodawstwo kościelne zabezpieczało nawet sankcjami, grożąc karami tym, którzy ograniczaliby wiernym możliwość wyboru miejsca pochowku. Starano się jednak zachęcać wiernych do wyboru własnego cmentarza parafialnego. W tym celu synod prowincjonalny łęczycki z r. 1285 polecił plebanom posiadać spisy zmarłych dobrodziejów kościoła i odprawiać za nich specjalne modlitwy. Na tle wyboru miejsca pochowku istniała bowiem konkurencja między kościołami parafial-

nymi i klasztornymi, u której źródeł leżały często sprawy finansowe — zabiegi o ostatnie zapisy umierających i opłaty pogrzebowe. Broniąc interesów plebanów biskup krakowski Jan Grot postanowił w r. 1331, iż wybór miejsca pochowku może być ważnie dokonany tylko w obecności własnego plebana. Ci, którzy nie dokonali wyboru miejsca pogrzebu, mieli być grzebani we własnej parafii. Statuty Mikołaja Trąby z r. 1420 zakazały chowania obcych parafian bez zezwolenia biskupa, wyjąwszy kapłanów, patronów i dobrodziejów kościoła. W postanowieniu tym chodziło jednak, jak się wydaje, przede wszystkim o wypadki sporne, kiedy zmarły nie określił, gdzie chce być pochowany.

Wierni zobowiązani byli do ponoszenia różnych świadczeń zarówno na rzecz własnego kościoła parafialnego, jak i innych instytucji kościelnych.

Podstawowym ciężarem była tu dziesięcina. Obciążając początkowo jedynie skarb książęcy, z którego wypłacano biskupom tytułem dziesięciny pewną część dochodów, rychło ciężar ten zaczęto przerzucać bezpośrednio na barki ludności. Proces ten dokonywał się jednak powoli i chociaż już w początkach XII w. mamy poświadczone dysponowanie przez władzę biskupią dziesięcinami ludności, to jeszcze w sto lat później spotykamy grupę ludności, która obowiązkowi temu zostaje poddana po raz pierwszy. Lata trzydzieste XIII w. można uważać też za okres, w którym świadczenia dziesięcinne zostały nałożone na całą ludność. Obejmowały one wszystkich posiadających ziemię uprawianą pługiem i były oddawane w snopach. Na ziemiach polskich odbiorcą dziesięciny w pierwszej instancji był biskup, który w drodze nadań przekazywał ją różnym instytucjom kościelnym, w tym także kościołom parafialnym. Obowiązkowi oddawania dziesięciny z własnych pól najdłużej opierało się rycerstwo, które przyjęło go w drodze kompromisu. W zamian za przejęcie na siebie ciężaru dziesięciny uzyskało przywilej oddawania jej dowolnej instytucji kościelnej. Tę dziesięcinę rycerstwa zwano swobodną w odróżnieniu od dziesięciny kmieci. Rozpoczynająca się w XIII w. kolonizacja na prawie niemieckim zaczęła w dotychczasowy system dziesięciny snopowej wprowadzać zmiany, które stały się przyczyną trwających przez długie dziesiątki lat sporów między władzą kościelną a czynnikami świeckimi. Polegały one na tym, iż dotychczasową pełną dziesięcinę snopową zaczęto zastępować pewną z góry określoną ilością gotowego ziarna lub pieniędzy. Ta nowa forma dziesięciny, określana jako *decima constituta*, oznaczała obniżenie realnej wartości dziesięciny. Kwestie sporne, różnie były regulowane na różnych terenach: w drodze umów już to indywidualnych między zainteresowanymi wielkimi właścicielami a władzą kościelną, już to układów

o szerszym zasięgu między biskupami a władzą państwową. XIII-wieczne układy dziesięcinne pozwalają stwierdzić, iż za odpowiednik dziesięciny snopowej uchodziła *decima constituta* w wysokości 12 miar potrójnego zboża (żyto, pszenica i owies lub jęczmień) z łanu względnie 12 groszy czyli 1 wiardunku (fertona). Ze strony świeckiej istniała jednak tendencja do stałego obniżania dziesięciny, szczególnie na terenach nowokolonizowanych, na których nieraz oddawana była w połowie normalnej wysokości. Ulgi w oddawaniu dziesięciny przyznano w połowie XIV w. sołtysom i wójtom, którzy w zamian za pomoc w jej ściąganiu byli w Wielkopolsce zupełnie zwolnieni od niej, zaś w Małopolsce oddawali ją w wymiarze o połowę niższym aniżeli kmiecie. Jakkolwiek w Polsce plebani pobierali dziesięcinę nie z racji wykonywanych posług duszpasterskich, ale w wyniku nadania biskupa, możemy stwierdzić, że większość z nich była w jej posiadaniu przynajmniej z części okręgu parafialnego. Istniała tendencja, by przekazać plebanowi dziesięcinę przynajmniej z miejscowości, w której znajdował się kościół parafialny. Wypadki nie pobierania przez plebana dziesięciny ze swego okręgu parafialnego zdarzają się zwykle wśród parafii późno powstałych, a więc w okresie kiedy dziesięcina z ich terenu była już rozdana.

Do danin kościelnych oddawanych przez wiernych i zbieranych przez plebanów, jednak nie przez nich użytkowanych, należało świętopietrze. Była to danina na rzecz stolicy apostolskiej. Geneza jej nie jest dostatecznie wyjaśniona. Prawdopodobnie początki jej sięgają przełomu X i XI w. Z pewnością zaś możemy stwierdzić, że była oddawana przed rokiem 1138. Do połowy XIII w. oddawano ją w całej Polsce od rodzin w wysokości denara lub dwóch ćwiertni owsa, zaś w początkach XIV w. w Małopolsce zaczęto ją oddawać systemem pogłównym. W XIV w. od świadczenia tego zwolniona była służba kościelna, innowiercy oraz szlachta osiadła. W tymże wieku dokonano zryczałtowania świętopietrza i odtąd każda parafia oddawała raz ustaloną kwotę pieniędzy.

W silniejszym stopniu wiązały wiernych z kościołem parafialnym i plebanem daniny i ofiary uiszczane z racji opieki duszpasterskiej — kolęda, meszne, stołowe oraz opłaty wchodzące w zakres *iura stolae* i tzw. *iuramenta,* które omówiono wyżej.

Wiernych wiązało więc z kościołem parafialnym i plebanem wiele różnorakich więzów. Wpływały one na wytworzenie się społeczności parafialnych, których odrębność rysowała się szczególnie ostro wówczas, gdy okręg parafialny obejmował jednolity pod względem własnościowym kompleks majątkowy. Spotykane w XV w. utożsamianie parafii z opolem świadczy o tym, że wprowadzony przez Kościół system terytorialny organizacji wiernych

dla celów duszpasterskich wniknął tak głęboko w społeczeństwo, iż zdołał wyrugować i zastąpić dawny oparty o opole ustrój administracji państwowej. W tych nowych, wykształconych w średniowieczu ramach parafialnych kształtowało się nie tylko religijne ale również społeczne, kulturalne a w dużej mierze i gospodarcze życie społeczeństwa. Na kanwie tej średniowiecznej organizacji parafialnej zaczęły już wówczas tworzyć się zręby kultury ludowej, której elementy przetrwały do dziś w tradycyjnej kulturze chłopskiej.

Eugeniusz Wiśniowski

UWAGI BIBLIOGRAFICZNE

Podstawowym opracowaniem dotyczącym rozwoju organizacji parafialnej w Polsce średniowiecznej jest praca H. F. Schmida, *Die rechtlichen Grundlagen der Pfarrorganisation auf westslawischem Boden und ihre Entwicklung während des Mittelalters*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte", t. XLI—LI, Kan. Abt., t. XV—XX (1926—1931) i osobne wydanie w Weimarze w r. 1938. Jest ona tym cenniejsza, iż problematyki badawczej nie ogranicza tylko do Polski, ale obejmuje również Czechy i Morawy, Łużyce, Pomorze Zachodnie i Ruś Czerwoną, dzięki czemu daje możliwość uchwycenia prawidłowości i różnic, charakteryzujących rozwój instytucji parafii na różnych terenach.

Z prac poświęconych rozwojowi sieci parafialnej wymienimy jedynie najnowsze, poprzez które można łatwo dotrzeć do dawniejszych opracowań z tego zakresu: P. Szafran, *Rozwój średniowiecznej sieci parafialnej w Lubelskiem*, Lublin, 1958. St. Litak, *Formowanie sieci parafialnej w Łukowskiem do końca XVI wieku. Studium geograficzno-historyczne*, „Roczniki Humanistyczne", t. XII, z. 2, 1964, s. 5—136. E. Wiśniowski, *Rozwój sieci parafialnej w prepozyturze wiślickiej w średniowieczu. Studium geograficzno-historyczne*, Warszawa 1965.

Omówienie literatury traktującej o początkach organizacji parafialnej w Polsce zawiera cytowana wyżej praca P. Szafrana, oraz artykuł ks. B. Kumora, *Początki organizacji parafialnej na ziemiach polskich*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", t. V, z. 4, 1958. Z nowszych publikacji w tym zakresie wymienić trzeba dwa artykuły J. Tazbirowej, *W sprawie badań nad genezą organizacji parafialnej w Polsce*, „Przegląd Historyczny", t. LIV, z. 1, 1963, s. 85-92; *Początki organizacji parafialnej w Polsce*, „Przegląd Historyczny", t. LIV, z. 3, 1963, s. 369—386; — oraz uwagi polemiczne J. Szymańskiego, *Wokół genezy organizacji parafialnej w Polsce*, oraz E. Wiśniowskiego, *Uwagi o początkach organizacji parafialnej w Polsce* (obie w:) „Przegląd Historyczny" t. LV, z. 3, 1964, s. 493—508.

Spośród ważniejszych opracowań, rzucających światło na życie parafialne na uwagę zasługują: J. Fijałek, *Średniowieczne ustawodawstwo biskupów polskich*. 1. *Życie i obyczaje kleru w Polsce na tle ustawodawstwa synodalnego*, „Rozprawy Akademii Umiejętności, Wydz. Hist.-Filozof.", t. V (1894), s. 181—239. K. Nasiłowski, *Samowolne migracje kleru w świetle polskiego prawa kościelnego przed Soborem Trydenckim*, „Czasopismo prawno-historyczne", t. XI (1959), s. 9—51. W. Wójcik, *Prawo celibatu w Polsce średniowiecznej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", t. III, z. 2, 1957, s. 153—225. S. Sołtyszewski, *Geneza instytucji witrykusów w polskim ustawodawstwie synodalnym*, oraz tego samego autora — *Powoływanie witrykusów w polskim ustawodawstwie synodalnym* (oba artykuły w:) „Prawo Kanoniczne", t. II, 1959, s. 341—357, 425—438. W. Abraham, *Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim*, Lwów 1925. W. Rubin, *Lud w polskim ustawodawstwie synodalnym do rozbiorów Polski*, (w:) „Sacrum Poloniae Millenium", t II, 1955, s. 131—164. P. Kałwa, *Powstanie i rozwój polskiej kolędy jako daniny kościelnej*, Lwów 1933.

Podstawę źródłową pozwalającą w pewnym stopniu odtworzyć funkcjonowanie parafii w średniowiecznej Polsce stanowią poza materiałem dokumentowym, zawartym w kodeksach dyplomatycznych, statuty synodalne, wśród których wydawców wymienić należy szczególnie W. Abrahama, Z. Chodyńskiego, St. Zachorowskiego, J. Fijałka, A. Vetulaniego, J. Sawickiego. Ten ostatni w serii *Concilia Poloniae* rozpoczął po ostatniej wojnie wydawanie uchwał polskich synodów diecezjalnych, których dotychczas ukazało się 10 tomów.

Dla poznania praktyki życiowej ważnego materiału dostarczają akta sądowe, w których wydawaniu zasłużył się szczególnie Bolesław Ulanowski, a także Księgi uposażeń beneficjów kościelnych, tzw. *Libri beneficiorum*, z XV i początków XVI w.: dla diecezji krakowskiej z drugiej połowy XV w., sporządzona pod redakcją Jana Długosza, kanonika krakowskiego; dla arcybiskupstwa gnieźnieńskiego z początków XVI w., spisana za sprawą Jana Łaskiego, arcybiskupa gnieźnieńskiego; dla biskupstwa poznańskiego z r. 1510, wydana przez J. Nowackiego.

W artykule niniejszym korzystano z wyników niepublikowanych dotychczas prac, wykonanych na seminarium Historii Kultury na KUL w Lublinie, poświęconych klerowi i szkolnictwu parafialnemu: Ks. Daniel Olszewski, *Struktura duchowieńswa parafialnego w Polsce w początkach XVI w. na przykładzie archidiakonatu kurzelowskiego;* Maria Sady, *Szkolnictwo parafialne w archidiecezji gnieźnieńskiej w początkach XVI w. w świetle Liber beneficiorum Jana Łaskiego;* O. Stanisław Rybandt, *Duchowieństwo Wrocławia w świetle XVI-wiecznego regestru Bartłomieja Steina.*

JERZY KŁOCZOWSKI

ZAKONY W ŚREDNIOWIECZNYM KOŚCIELE POLSKIM

Zakony zajęły w życiu społeczeństwa i Kościoła średniowiecznego miejsce tak zasadnicze, iż bez nich nie ma mowy o zrozumieniu historii tych czasów. O ile struktury i podstawowe funkcje diecezji i parafii średniowiecznej, ustalone ostatecznie w czasach karolińskich i wzmocnione w dobie reform gregoriańskich nie ulegają w ciągu długich stuleci zasadniczym zmianom, o tyle w życiu zakonnym obserwujemy daleko idące przemiany związane ściśle z całokształtem przeobrażeń zachodzących w społeczeństwie globalnym. Najogólniej biorąc można powiedzieć, że wspólnoty chrześcijan tworzących zakony stanowiły albo żywe, dynamiczne społeczności związane wielorakimi węzłami z otaczającym ich społeczeństwem, albo też zatracały ową żywotność i schodziły powoli na margines życia lub wręcz zanikały. Wydaje się, że śledząc tak pojętą dynamikę życia zakonnego dotrzeć możemy najlepiej do uchwycenia procesów kryzysów i reform całego Kościoła. Badania ostatnich zwłaszcza lat nad wielkimi reformami Kościoła średniowiecznego na zachodzie Europy unaoczniają nam to zjawisko coraz to pełniej.

Dotychczasowy stan badań nad historią zakonów polskich nie pozwala niestety na zdolne nas dziś zadowolić przedstawienie tej historii w tak rozumianych ramach przekształceń Kościoła i społeczeństwa polskiego w średniowieczu. Historiografia polska, jak zresztą do niedawna i zagraniczna, zajmowała się przede wszystkim dziejami gospodarczymi i artystycznymi klasztorów pozostawiając na uboczu problem życia samych grup ludzkich w tychże klasztorach i ich związków z otaczającym społeczeństwem ujętych w aspekcie socjologicznym. Przyznać zresztą trzeba, że stan zachowanych w Polsce źródeł bynajmniej nie ułatwia prowadzenia tego rodzaju badań, choć z drugiej strony daleko jeszcze do pełnego wykorzystania istniejących materiałów. Istotne znaczenie dla zrozumienia zjawisk zachodzących w życiu danego zakonu w Polsce średniowiecznej ma traktowanie ich w ścisłym związku z historią

tegoż zakonu w skali ogólnej zachodniego chrześcijaństwa. Trzeba tu pamiętać, że nie wytworzyliśmy — o ile wiemy — na naszych ziemiach przed XVII wiekiem ani jednej formacji zakonnej, lecz przejmowaliśmy inicjatywy i wzorce stworzone gdzie indziej, a czasem wręcz sprowadzaliśmy całe kolonie obcych zakonników na własne ziemie. Osadzenie w Ziemi Chełmińskiej niemieckiego zakonu rycerskiego Najświętszej Maryi Panny stanowi tu najjaskrawszy przykład o kolosalnych, jak dobrze wiemy, następstwach historycznych. Ale przestrzeganie przez grupy żyjące na ziemiach polskich reguł i konstytucji stwarzanych w jakże innych często warunkach i czasach, a nawet ich organizacyjna przynależność do wielkich scentralizowanych organizmów zakonnych, dążących bardzo świadomie do zunifikowania nawet w drobnych szczegółach całego życia klasztornego, nie oznacza jeszcze, że możemy automatycznie przenosić wyniki badań nad zakonami i klasztorami zagranicznymi na stosunki panujące w Polsce. Istotnym zagadnieniem badawczym jest tu między innymi wydobycie swoistości polskiego życia zakonnego na tle procesów zachodzących w całym kręgu cywilizacyjnym zachodniego chrześcijaństwa, a w części także i chrześcijaństwa wschodniego. Postulat ten trzeba odnieść nie tylko do domów i grup zakonnych rekrutujących się wyraźnie z Polaków, ale także do tych, w których nie-Polacy pochodzący z kraju bądź nawet przybyli z zagranicy stanowili większość. Wbrew pozorom, wielorakie i silne węzły łączyły klasztory ze społecznościami i krajami, w których się znajdowały. Węzły te obejmowały nie tylko, jak to na ogół zbyt jednostronnie przedstawiano w dawniejszej historiografii, wpływów zakonów na społeczeństwo, ale także wpływy tegoż społeczeństwa na grupy klasztorne. Z całym naciskiem podnosi współczesna nauka konieczność traktowania historii tych grup w łączności z przemianami zachodzącymi w społecznościach globalnych i to we wszystkich dziedzinach, a więc ekonomicznej, mentalności itd. Tak pojęta historia wspólnot klasztornych stanowiących część społeczeństwa polskiego przedstawia ważny i interesujący przedmiot badań rzucających jednocześnie światło i na te wspólnoty, i na społeczność, w której żyły. Brak dostatecznej ilości dogłębnych studiów analitycznych prowadzonych w tym kierunku uniemożliwia jednak dotąd, i to szczególnie w krótkim artykule, przedstawienie historii zakonów w Polsce średniowiecznej w taki właśnie sposób, jedynie zdolny nas dziś zadowolić.

W tych warunkach poprzestańmy więc na encyklopedycznym i z natury rzeczy schematycznym przedstawieniu w wielkich liniach procesu rozwoju życia zakonnego na ziemiach polskich oraz zachodzących w nim zmian aż po okres XV-wiecznych reform. Zgodnie z chronologią zasadniczych fal życia zakonnego na ziemiach pol-

skich, omówimy kolejno grupy mnisze, rycerskie, kanonicze, kobiece i mendykanckie poprzestając na krótkiej, wspartej danymi statystycznymi, charakterystyce ich miejsca w życiu, zwłaszcza religijnym Kościoła polskiego wieków średnich.

I. ZAKONY MNISZE

Gdy w państwie Mieszka i Chrobrego kładziono podwaliny organizacyjne Kościoła polskiego w oparciu o ustalone wzory zachodniego chrześcijaństwa, skodyfikowane głównie w epoce karolińskiej, monastycyzm zajmował w tym chrześcijaństwie pozycję bardzo doniosłą. Właśnie w okresie karolińskim w prawie wszystkich wspólnotach mniszych przyjęta została ostatecznie jako podstawa obserwancji reguła benedyktyńska, zaś centralizacyjne tendencje epoki doprowadziły na odcinku mniszym do powstania instytucji zakonu, łączącego pod jedną władzą szereg domów klasztornych. Monastycyzm karoliński rozwinął do niebywałych rozmiarów liturgię, absorbującą z reguły cały prawie czas mnichów. W agrarnych, rytualistycznych społecznościach ówczesnej Europy zachodniej ten rodzaj życia i funkcji środowisk mniszych spotykał się ze szczególnym uznaniem. Jednocześnie jednak od drugiej połowy X wieku rodzi się, zwłaszcza we Włoszech, reakcja na tak daleko posuniętą rytualizację i instytucjonalizację życia w klasztorach w postaci ruchu eremickiego. Jest rzeczą uderzającą, że pierwsze, zupełnie pewne relacje o początkach życia mniszego w Polsce i w pozostałych krajach Europy środkowo-wschodniej, jak Czechy i Węgry, łączą się przede wszystkim z owym nurtem eremickim. Wbrew rozpowszechnionym mniemaniom nie ma wcale pewności, że grupy misjonarzy przybywające do Polski od 965/6 roku składały się z członków owych wysoce zinstytucjonalizowanych grup mnichów karolińskich. Nawet głośna zapiska kronikarza Thietmara o *coenobium* wokół biskupa poznańskiego nie daje całkowicie wystarczających podstaw do mówienia o mnichach, bo może być rozumiana jako ślad istnienia życia wspólnego w klerze skupionym przy tym biskupie około 1000 roku. Natomiast o wiele jaśniej przedstawia się nam w świetle zachowanych źródeł i tradycji rola eremitów. Biorąc najogólniej, za zasadniczą tendencję eremitów chrześcijańskich i to w różnych czasach, uważać można ich chęć odsunięcia się od świata dla tym pełniejszego osiągnięcia Boga, przy czym bardzo często występuje paradoksalna sytuacja, w której właśnie ów pozornie „uciekający od świata" człowiek powołany zostaje do odegrania istotnej roli w życiu społeczeństwa i Kościoła. Tak też było z szeregiem wybitnych postaci wędrownych eremitów działających często jednocześnie na ziemiach Polski,

Czech i Węgier na przełomie X i XI stulecia. Wiele danych każe nam dziś traktować w ścisłej łączności z ruchem eremickim wielką postać biskupa praskiego, świętego Wojciecha, jakże zasłużonego dla dzieła chrystianizacji Czech, Węgier i Polski. Z przybyciem Wojciecha do Polski i jego tu pobytem zimą 996/7 roku łączymy zwykle powstanie pierwszego klasztoru benedyktyńskiego. W sposób nie ulegający już żadnym wątpliwościom łączy się z Wojciechem, a ściślej biorąc z konsekwencjami jego śmierci, przybycie do Polski w pierwszych latach naszego tysiąclecia grupki eremitów włoskich, którzy utworzyli w Wielkopolsce wspólnotę nawiązującą według relacji współczesnego, kompetentnego świadka, świętego Brunona-Bonifacego z Kwerfurtu, do ideałów opisanej w Dziejach Apostolskich gminy jerozolimskiej. Eremici włoscy wysłani zostali przez świętego Romualda, jednego z najwybitniejszych w tym czasie przedstawicieli, rzec można leadera ruchu eremickiego, z wyraźnym zadaniem kontynuowania dzieła misyjnego rozpoczętego przez Wojciecha. Nie można nazywać ich, jak to często dawniej czyniono, kamedułami, gdyż erem w Camaldoli, z którego później rozwinąć się miała kongregacja kamedulska, założony został przez Romualda w późniejszym czasie. Wkrótce do eremitów przybyłych z Włoch, Benedykta z Benewentu i Jana, dołączyli mieszkańcy Polski. Są to pierwsi, imiennie znani Polacy, którzy znaleźli się w zakonnych wspólnotach chrześcijańskich. Imiona ich znamy z opisu napadu rabunkowego dokonanego na młody klasztor w nocy z 11 na 12 listopada 1003 r., w którym zamordowani zostali obaj Włosi oraz trzej Polacy: bracia rodzeni nazwani, z pewnością już we wspólnocie, biblijnymi imionami Izaaka i Mateusza oraz chłopiec Krystyn, pełniący funkcje konwerskie. Mimo katastrofy erem nie zamarł. Kiedy w kilka lat później Bruno-Bonifacy, który towarzyszyć miał już pierwszym eremitom, przybył z opóźnieniem do Wielkopolski, zastał tu żywy ośrodek eremicki troskliwie pielęgnujący pamięć o zamordowanych współbraciach traktowanych jako męczennicy. Być może, że także i kolejna śmierć męczeńska Brunona-Bonifacego wraz z grupą jego współpracowników w 1009 r. nie oznaczała wygaśnięcia wspólnoty. Niektórzy uczeni skłonni są przypuszczać, iż przekształciła się ona w regularne opactwo.

Relacja Brunona-Bonifacego wspomina klasztor żeński — pierwszy poświadczony w źródłach na ziemiach polskich — pozostający, jak wiele na to wskazuje, w bliskiej łączności ze wspólnotą wielkopolskich eremitów. Znajdowały się w nim siostry dwóch eremitów-męczenników, Izaaka i Mateusza.

Nic pewnego nie możemy powiedzieć o związkach wielkopolskiego ośrodka eremickiego z innymi eremitami działającymi na obszarach zachodniej Słowiańszczyzny. Uwagę naszą budzi tu przede wszyst-

kim święty Andrzej Świerad, który według wiarygodnej relacji przybyć miał na Węgry z Polski w czasach panowania świętego króla węgierskiego, Stefana (997—1037) i osiąść w eremie w Słowacji, w okolicach Nitry. Ta sama, XI-wieczna relacja mówi o chłopskim pochodzeniu Andrzeja, którego kanonizowano uroczyście na Węgrzech w 1083 r. wraz z czterema innymi bohaterami chrześcijańskimi, w tym i samym królem Stefanem. Mimo istnienia w średniowiecznej Polsce tradycji życia eremickiego Świerada w Małopolsce czy nawet na Śląsku, trudno zdecydowanie rozstrzygnąć, czy tradycja ta jest tylko wyrazem kultu, czy także ma podstawy historyczne.

W Polsce Chrobrego doszło z pewnością do powstania kilku klasztorów b e n e d y k t y ń s k i c h. Nie przetrwały one jednak długo. Rola eremitów, i to zapewne nie tylko w zachowanych źródłach, ale i samej rzeczywistości historycznej, zdaje się też w państwie Chrobrego wysuwać wyraźnie na plan pierwszy. Wolno nam dziś łączyć ten fakt z większym uwrażliwieniem młodego ruchu eremickiego drugiej połowy X wieku na potrzeby krajów „nowego chrześcijaństwa", Polski, Czech czy Węgier, oraz gotowością do niesienia im bezinteresownej pomocy, niezwykle wysoko cenionej przez władców takich chociażby jak Chrobry czy Stefan węgierski. Pomoc ta dała rezultaty bezpośrednie ogromnej wagi. Wystarczy przypomnieć chociażby związek między świętym Wojciechem a faktem powstania metropolii gnieźnieńskiej. Na dalszą jednak metę inicjatywy eremickie w Polsce przełomu X i XI wieku nie przekształciły się w utrwalone i żywotne następnie formy klasztorów czy zakonów, jak to miało miejsce bardzo często na Zachodzie.

Pierwsze, w pełni już ustabilizowane na całe stulecia instytucje monastyczne w Polsce powstały dopiero w czasach restauracji stosunków kościelnych i państwowych po głębokim kryzysie trzydziestych lat XI w., za czasów Kazimierza Odnowiciela i Bolesława Śmiałego. Będą to klasztory benedyktyńskie reprezentujące ów instytucjonalny nurt monastycyzmu charakterystyczny dla okresu karolińskiego. Grupa benedyktynów przybyłych za czasów Kazimierza Odnowiciela do Krakowa pochodziła, jak to dowodnie wiemy, z obszarów historycznej Lotaryngii, na których tradycje karolińskie były zresztą szczególnie silne. Grupa ta doprowadziła do utworzenia najstarszego z dziś istniejących klasztorów na ziemiach polskich, w Tyńcu pod Krakowem. W ciągu najbliższego stulecia, równolegle niejako do formowania się sieci biskupstw polskich powstają następne, główne opactwa benedyktyńskie w Polsce. Na czasy Bolesława Śmiałego przypada więc utworzenie opactw w Mogilnie koło Gniezna i Lubinie w okolicach Poznania. Na schyłek

XI względnie pierwsze dziesiątki lat XII stulecia datujemy powstanie dalszych opactw: w Płocku, przy kościele św. Wojciecha, oraz na terenie Małopolski w Sieciechowie nad Wisłą i na górze Łysiec. Od znajdujących się w tym ostatnim klasztorze św. Trójcy relikwii św. Krzyża rozpowszechniła się w następnych stuleciach nazwa klasztoru świętokrzyskiego, która przeszła następnie i na góry, w których klasztor ten leżał. Lista powyższa nie obejmuje wszystkich domów benedyktyńskich powstałych w Polsce w XI—XII stuleciu. Było ich z pewnością więcej. O niektórych dowodnie wiemy, że przejęły następnie obserwancję cysterską. Tak było na przykład w Słupsku na Pomorzu, gdzie utworzony w 1153 r. w oparciu o dokument pierwszego biskupa pomorskiego, Wojciecha, klasztor benedyktyński, przejęty został w 1304 r. przez cystersów. Z podobną sytuacją według wszelkiego prawdopodobieństwa mamy do czynienia w Lubiążu na Śląsku, gdzie cystersów — poświadczonych w książęcym dokumencie fundacyjnym z 1175 roku — poprzedzali także benedyktyni. Również na Śląsku, we Wrocławiu, miała miejsce w XII wieku dość wyjątkowa na stosunki średniowieczne historia usunięcia benedyktynów z zajmowanego przez nich klasztoru świętego Wincentego na rzecz innej grupy zakonników, premonstratensów. Opactwo św. Wincentego fundował w czasach Krzywoustego możny pan Piotr Włostowic. Około 1190 roku benedyktyni zostali po prostu pozbawieni klasztoru i dóbr pod zarzutem gorszącego życia, przy czym mimo toczących się przez kilka dziesiątków lat procesów i poparcia innych opactw benedyktyńskich w Polsce nie zdołali odzyskać straty.

Możliwe, że w XI/XII wieku benedyktyni zajmowali szereg innych, mniejszych kościołów, zwłaszcza w miastach, które następnie również utracili. Wszystkich tych strat nie mogły zrekompensować późniejsze fundacje, gdyż w przeciągu XIII—XV stulecia odnotowujemy jedynie kilka prób utworzenia nowych opactw, jak np. podjęta przez Jagiełłę i Jadwigę ok. 1390 r. próba osadzenia w Krakowie benedyktynów obrządku słowiańskiego sprowadzonych z Pragi. Istnieli tu zaledwie do drugiej połowy XV w. Trwałe skutki miała natomiast pierwsza na Litwie fundacja benedyktyńska w Trokach podjęta przez Witolda w 1405 roku.

Obok opactw, posiadających rozległą autonomię pod władzą swych opatów, wyróżnić trzeba zależne od tychże opactw małe placówki zwane prepozyturami, w których mogło przebywać po dwóch czy kilku mnichów. W krótkim, ale interesującym opisie klasztorów benedyktyńskich w Polsce, spisanym w 1418 roku na podstawie relacji mnicha tynieckiego, wymienionych zostało sześć znanych nam opactw — Tyniec, św. Krzyż, Sieciechów, Płock, Mogilno, Lubin — z zaznaczeniem, że od każdego z nich zależą co

najmniej cztery prepozytury. Podstawę gospodarczą klasztorów stanowiły kompleksy wielkiej własności ziemskiej, z reguły obejmujące po kilkanaście czy nawet kilkadziesiąt wsi, oraz uprawnienia do pobierania dziesięcin w szeregu miejscowości.

W porównawczej skali europejskiej uderza bardzo mała liczba klasztorów benedyktyńskich w Polsce. Nie chodzi przy tym tylko o kraje, które przyjęły chrześcijaństwo wcześniej, w starożytności bądź we wczesnym średniowieczu, gdzie liczby klasztorów i mnichów idą w tysiące, ale nawet o niektóre przynajmniej kraje „nowego chrześcijaństwa", jak zwłaszcza Węgry, gdzie w XI—XII stuleciu powstaje około 80 klasztorów benedyktyńskich. Istotna rola benedyktynów w Polsce XI—XII wieku stanowi w gruncie rzeczy poważny problem i łączy się z pytaniami, na które rzadko umiemy pewniej odpowiedzieć. Wiele danych, wśród nich i przytoczone wyżej relacje o zaniku domów benedyktyńskich, zdają się świadczyć, iż już w drugiej połowie XII wieku benedyktyni w Polsce przechodzili kryzys, trudny zresztą do bardziej precyzyjnego uchwycenia. Nie wydaje się, by stan liczebny mnichów w poszczególnych klasztorach był wysoki. Główne opactwo polskie, Tyniec, liczył w 1418 roku niespełna 20 mnichów, do których nie zaliczano zapewne mnichów z prepozytur. Prawdopodobnie była to cyfra odpowiadająca przeciętnej w XV-wiecznych opactwach benedyktyńskich w Polsce, choć czasem spadać mogła jeszcze niżej: tak np. w 1505 r. klasztor sieciechowski łącznie z mnichem obsługującym kaplicę w Radomiu liczył zaledwie 12 członków. Możliwe, że w okresach wcześniejszych liczba mnichów w niektórych opactwach była wyższa. Wspomniana relacja z 1418 r. przechowała tradycję, iż w samym Tyńcu do niedawna bywało stale 60 mnichów. Brak jednak podstaw do weryfikacji tej tradycji ani tym bardziej poważniejszego zwiększenia dla wieków poprzednich przeciętnej ustalonej według ułamkowych danych XV-wiecznych. Mimo poświadczonej w źródłach od XV wieku tradycji związków organizacyjnych opactw polskich z potężną kongregacją Cluny, za którą to tradycją opowiedzieli się ostatnio w nauce zwłaszcza P. David i F. Bogdan, nie wydaje się, by związki takie istniały w rzeczywistości. W całym chrześcijaństwie nie brakowało domów żyjących według reguły benedyktyńskiej bez ściśle określonej przynależności do określonych kongregacji i poważne argumenty przemawiają za zaliczeniem opactw polskich do tej właśnie kategorii klasztorów.

W przeciwieństwie do żyjących w autonomicznych zespołach benedyktynów, c y s t e r s i stanowili względnie zwartą i ujednoliconą kongregację mniszą nowego, „gregoriańskiego" typu. Podstawą życia w klasztorach była i tu reguła Benedykta z Nursji,

pozbawiona jednak późniejszych dodatków, a nadto w sposób istotny uzupełniona zasadami regulującymi współżycie opactw między sobą. Władzą naczelną zakonu była kapituła generalna wszystkich opatów, gromadząca się co rok w Burgundii. Zakon, uformowany i niesłychanie szybko rozbudowany w ciągu XII stulecia w całym chrześcijaństwie, przybył do Polski w połowie tegoż stulecia. Pierwsze opactwa powstały w małopolskim Jędrzejowie oraz wielkopolskim Łeknie. Do Jędrzejowa mnisi przybyli wprost z jednego z pięciu głównych domów zakonnych, z burgundzkiego Morymundu. Z tegoż Morymundu bezpośrednio czy też częściej pośrednio wywodzić się też będzie ogromna większość opactw cysterskich na ziemiach polskich. W Małopolsce jeszcze w drugiej połowie XII wieku powstają opactwa w Sulejowie, Wąchocku i Koprzywnicy, w Wielkopolsce w Lądzie oraz na Śląsku w Lubiążu. Natomiast powstały również jeszcze w drugiej połowie XII wieku klasztor w Kołbaczu, na Pomorzu Zachodnim, łączył się za pośrednictwem cystersów skandynawskich z innym, głównym opactwem zakonu, z Clairvaux. Z Kołbacza wyszła jeszcze w XII wieku fundacja w Oliwie pod Gdańskiem. W sumie w ciągu XII i XIII wieku powstaje na ziemiach polskich około 25 opactw cysterskich, która to cyfra nie ulegnie już następnie zwiększeniu.

W stosunku do benedyktynów cystersi nie tylko tworzyli większą liczbę domów, ale i obsadzali je, przynajmniej w XII—XIV stuleciu, większą liczbą mnichów. Są to wprawdzie cyfry daleko odbiegające od liczących w XII wieku setki mnichów, wielkich opactw zachodnio-europejskich, nie mniej w naszej skali dziesiątki ich przedstawiały niewątpliwie populację wcale nie małą. Współczesny nam historyk (S. Trawkowski) skłonny jest przyjąć, że przeciętnie opactwo cystersów polskich ok. 1200 r. liczyło niespełna 40 ludzi. W XIV wieku niektóre z opactw śląskich, jak np. dowodnie Henryków czy Kamieniec, miały około 80 mnichów, nie można jednak przenosić tych danych na inne klasztory i dzielnice. Wyraźne załamanie się cystersów w Polsce nastąpiło dopiero w ciągu XV—XVI stulecia mniej więcej ze stuletnim opóźnieniem w stosunku do procesów występujących na Zachodzie. Jednym z przejawów tego załamania było uchwytne w źródłach zmniejszanie się liczby mnichów w poszczególnych klasztorach do kilku czy kilkunastu. Wiele przemawia za tym, że stan daleko posuniętej ruiny, jaki poznajemy z cennego protokołu wizytacji cystersów polskich przez władze zakonne w 1580 roku, w części tylko związany był z Reformacją, zasadniczo zaś oddaje stan głębokiego kryzysu w jakim znalazł się zakon w Polsce już w XV wieku. Na 15 wizytowanych w 1580 r. klasztorów męskich w diecezjach gnieźnieńskiej, wrocławskiej, krakowskiej i poznańskiej wypadało wówczas łącznie z opatami, często

nie rezydującymi, 136 mnichów, co daje przeciętną 9 mnichów na jeden dom. Do tego dodać można 25 zarejestrowanych przez wizytatora nowicjuszy, a więc niespełna 2 na konwent.

Zagadnienie roli zakonu cysterskiego w średniowiecznym społeczeństwie polskim dalekie jest jeszcze, mimo trwających od kilku generacji badań, od zadowalającego ujęcia syntetycznego. Prace historyków ostatnich lat doprowadziły do przekonywającej na ogół rewizji tradycyjnych poglądów w zakresie działalności gospodarczej „szarych mnichów", jak ich od koloru habitu nazywano, która przedstawiała się znacznie skromniej i przede wszystkim mniej pioniersko od tego, co wyobrażano sobie poprzednio. Wielka własność cysterska w Polsce nie tyle bowiem, jak wiele na to wskazuje, opierała się na pracy zorganizowanych i wydajnie, racjonalnie pracujących grup mnichów-konwersów, ile na ludności poddanej rodzimej względnie sprowadzanej z zagranicy. Zagadnienie jest zresztą obszerne i złożone, zaś bogate materiały źródłowe pocysterskie z XII—XIV stulecia długo jeszcze stanowić będą przedmiot badań i dyskusji mediewistów zainteresowanych strukturą społeczno-gospodarczą Polski i jej przemianami w tym czasie. Podobnie i zachowane do dziś zabytki sztuki cysterskiej stanowią od kilku generacji przedmiot żywych zainteresowań historyków sztuki świadcząc najlepiej o miejscu zakonu w kulturze artystycznej Polski piastowskiej. Bez wchodzenia w dyskusję pragniemy tu zasygnalizować dwa momenty rzutujące w sposób istotny na zajmującą nas szczególnie rolę cystersów w życiu religijnym Kościoła polskiego. Trzeba więc przede wszystkim pamiętać, że cystersi kładli od początku bardzo silny nacisk na programowe odsuwanie się od społeczeństwa i stworzenie w ten sposób jak najlepszych warunków dla wypełniania funkcji liturgicznych, wspólnej modlitwy w chórze, uważanych za istotne zadanie zakonu. Wyrażało się to nie tylko w chęci osiadania możliwie daleko od siedzib ludzkich, czego nie zawsze, między innymi i w Polsce, ściśle przestrzegano, ale przede wszystkim w programowym przeznaczaniu kościołów klasztornych wyłącznie dla potrzeb własnych. W Polsce, jak często i gdzie indziej, przy wszystkich prawie, nie rzadko wspaniałych, świątyniach cysterskich wzniesiono w średniowieczu skromne kościółki parafialne dla ogółu ludności, nie mającej możliwości oglądania cysterskiej liturgii oraz pozbawionej w zasadzie nawet prawa wstępu do cysterskiego kościoła. Te małe kościoły parafialne obsługiwane były, jak i inne kościoły pod patronatem klasztornym, z reguły przez księży świeckich. W programie życia cysterskiego, nastawionego bardzo wyraźnie na wartości eschatologiczne, nie było w zasadzie miejsca na działalność wśród ludzi. W stosunkach polskich jeszcze poważniejsze skutki miał niewątpliwie nie wytłu-

maczony dotąd dostatecznie fakt, od dawna podnoszony w historiografii, że aż do XV wieku domy cysterskie w Polsce składały się w większości z cudzoziemców, Francuzów, Włochów i przede wszystkim oczywiście, od XIII stulecia, Niemców. W jaskrawych wypadkach, jak np. w wielkopolskich klasztorach w Lądzie przy Obrze, były to po prostu jakby kolonie, do których przybywali synowie mieszczańscy przeważnie z dalekiej Kolonii. Dopiero w ciągu XV i XVI wieku dokonuje się, nie bez ostrych często starć, poważniejsza „polonizacja" cystersów w Polsce. Wiemy jednak, że były to zarazem wieki głębokiego kryzysu i upadku zakonu. Tak więc cudzoziemski w wielkiej mierze charakter domów cysterskich na ziemiach polskich, połączony z ich programową izolacją od świata, ograniczać musiał w sposób zasadniczy głębsze oddziaływanie, zwłaszcza religijne, środowisk tego typu w społeczeństwie polskim. Pozostaje sprawą otwartą, w jakiej mierze niemieckie zwłaszcza domy cysterskie stanowiły punkty oparcia dla życia religijnego i w ogólności kulturalnego ludności niemieckiej napływającej na ziemie polskie nie rzadko także z cysterskiej inicjatywy.

W przeciwieństwie do cystersów, powstała w tym samym prawie czasie co i oni, bo na przełomie XI i XII stulecia, kongregacja Kartuzów rozszerzyła się w Europie dopiero w XIV—XV stuleciu, nigdy zresztą nie osiągając takiego stopnia zewnętrznego, liczebnego rozwoju jak cystersi. Kartuzi łączyli zasady życia według reguły benedyktyńskiej z pustelnictwem i stanowili jakby zorganizowane grupy pustelników poświęcających się indywidualnej modlitwie i pracy. Na historyczne ziemie polskie przybywają w XIV wieku. Mają, jak wszystko na to wskazuje, od początku charakter niemiecki. Na pograniczu węgiersko-polskim powstaje już w 1319 r. kartuzja w Pieninach, w Lechnicy. Na drugą połowę XIV w. przypada powstanie kartuzji w Szczecinie, pod Gdańskiem oraz w okolicach Słupska. Listę tę uzupełni w XV w. jedna kartuzja fundacji krzyżackiej w Nowej Marchii oraz kartuzja śląska w Legnicy. Wszystkie te kartuzje nie były zbyt liczne i obejmowały przeciętnie po kilkunastu mnichów. Gorliwe starania Długosza o sprowadzenie kartuzów do Krakowa nie dały rezultatu.

II. ZAKONY RYCERSKIE

„Kolonialny" charakter domów zakonnych na ziemiach polskich wystąpił najsilniej chyba w tak zwanych zakonach rycerskich, powstałych w XII wieku, i które już w drugiej połowie tegoż stulecia doprowadziły do utworzenia u nas pierwszych placówek. Były to

z reguły placówki niewielkie, kilkuosobowe, których główne zadanie polegało na administrowaniu dobrami i ściąganiu pieniędzy na potrzeby zakonu głównie w Ziemi św. Tam zakony te zajmowały się nie tylko, jak wskazywałaby ich nazwa, walką zbrojną, ale prowadziły rozległą akcję opieki nad pielgrzymami, organizowały szpitale, transport itd. Zakon Joannitów istniejący do dziś pod zmienioną nazwą Kawalerów Maltańskich, powstał jako zakon szpitalniczy i prowadził w XII-wiecznej Jerozolimie wielki szpital będący wzorem dla całego chrześcijaństwa. Na rzecz tegoż właśnie szpitala książę Henryk Sandomierski stworzył w 1166 roku czy trochę wcześniej pierwszą w Polsce fundację joannicką z ośrodkiem w Zagościu w Wiślickim. Około 1187 r. osadzeni zostali Joannici w Poznaniu. Ale głównymi ośrodkami Joannitów i w ogólności zakonów rycerskich na ziemiach Polski stały się Śląsk i Pomorze, gdzie w ciągu drugiej połowy XII i XIII stulecia powstało w sumie kilkanaście placówek joannickich zwanych komandoriami.

Templariusze, zakon o wiele bardziej wyłącznie „rycerski" od Joannitów, nie rozszerzyli się na ziemiach polskich w tym stopniu co Joannici. Pewne wiadomości o ich przybyciu pochodzą dopiero z pierwszych dziesiątków lat XIII wieku. Głównym terenem, na którym utworzyli swe komandorie i gdzie otrzymali bogate uposażenie, stało się Pomorze Zachodnie, a ściślej biorąc obszary nazwane później Nową Marchią, zajęte wkrótce po połowie XIII stulecia przez Brandenburgię. Nadto posiadali templariusze dobra i co najmniej dwie placówki na Śląsku. Próby osadzenia zakonu w Małopolscę, między innymi w Łukowie, nie dały trwałych rezultatów. W Gnieźnie posiadali templariusze szpital. Po kasacie zakonu w początkach XIV wieku dobra i placówki templariuszy na ziemiach polskich przeszły w ręce joannitów.

Placówki joannitów i templariuszy miały, jak wszystko na to wskazuje, charakter cudzoziemski, od XIII wieku coraz bardziej wyłącznie niemiecki, co w dobie silnej ekspansji niemieckiej na ziemie polskie posiadało oczywiście szczególne znaczenie polityczne. Polskiego charakteru nie miały też względnie nie nabrały efemeryczne w ostatecznych skutkach próby utworzenia do walki z Prusami w pierwszej połowie XIII w. odrębnych zakonów jak Bracia Chrystusowi związani z biskupem Chrystianem czy też przerzuceni z Hiszpanii Kalatrawensi. Wyłącznie niemiecki był w zasadzie skład zakonu Najświętszej Maryi Panny, zwanego także niemieckim, który w oparciu o darowaną mu przez księcia mazowieckiego Konrada Ziemię Chełmińską, rozpoczął od 1230 r. systematyczny podbój Prus tworząc na ich gruzach wyjątkowo zwarty i silny jak na stosunki średniowieczne organizm państwowy we własnych rękach. W przeciwieństwie do joannitów czy templariu-

szy, krzyżacy skupili główne siły swego zakonu, znacznie zresztą mniejszego liczebnie od tamtych, w Prusach. Tu też w zamku malborskim znajdowała się od 1309 roku rezydencja wielkiego mistrza.

III. KANONICY REGULARNI

W znacznie większym stopniu od zespołów mniszych reguły św. Benedykta bądź też zakonów rycerskich związały się ze społeczeństwem polskim i szybciej na ogół nabrały rodzimego charakteru wspólnoty nawiązujące do reguły św. Augustyna. Przypomnijmy tu krótko, że grupy kleru żyjącego przy swoich kościołach, dla których byli wyświęcani, zaczęto dzielić od XI wieku na grupy kleru czyli kanonikatu świeckiego oraz regularnego. Kler świecki żyjący przy katedrach czy większych kościołach zgodnie z założeniami karolińskiej reguły akwizgrańskiej zachowywał zwykle prawo do posiadania czy użytkowania wyraźnie wyodrębnionej własności, podczas gdy wspólnota regularna zgodnie z reformatorskimi założeniami gregoriańskimi akcentowała z naciskiem niepodzielność wspólnie posiadanych dóbr. Od drugiej połowy XI wieku „wspólnoty regularne" przyjmują coraz częściej za podstawę prawną i ideową swej egzystencji regułę św. Augustyna, określającą jasno podstawowe zasady życia, ale zarazem na tyle luźną i mało sprecyzowaną, że pozwalającą na przyjęcie w praktyce bardzo różnych form życia, działalności i organizacji. Zasadniczym punktem programu życia kanonicznego, także w kanonikacie regularnym, pozostaje jednak służba liturgiczna — *officium divinum* — polegająca jak i u mnichów przede wszystkim na wspólnym, codziennym śpiewaniu przez szereg godzin psalmów. Przy grupach księży regularnych skupiać się też zaczynają w coraz większym stopniu grupy ludzi świeckich, mężczyzn i kobiet, przy czym takie szersze wspólnoty nie ograniczają się już z reguły do wypełniania zasadniczych dla księży-kanoników funkcji liturgicznych, ale podejmują różnorodne funkcje społeczne zgodnie z narzucającymi się w danej sytuacji potrzebami. Będą to więc często funkcje opiekuńczo-szpitalnicze, strzeżenie szlaków czy mostów, a w stosunku do księży także niekiedy duszpasterskie w posiadanych przez klasztor parafiach, tam zwłaszcza, gdzie brak było kleru. Na tle zarysowujących się potrzeb i specjalizacji trzeba tu między innymi traktować genezę zakonów rycerskich, której związki z ruchem kanoniczym zarysowują się coraz wyraźniej. Pod względem organizacyjnym domy kanonikatu regularnego stanowiły bądź odrębne, mniej czy bardziej autonomiczne jednostki, bądź też łączyły się w kongregacje.

Na ziemiach polskich powstaje w XII wieku, zwłaszcza w jego drugiej połowie, oraz w XIII, kilkadziesiąt grup kanoniczych reguły

św. Augustyna; nie liczymy w tym zakonów żebraczych, w części nawiązujących również do tej reguły. Do najstarszych, XII wiecznych, a zarazem największych w Polsce średniowiecznej domów kanoników regularnych należą kłasztory: Najświętszej Maryi Panny na Piasku we Wrocławiu, Czerwińsk na Mazowszu, Trzemeszno w okolicach Gniezna oraz Miechów na północ od Krakowa. Trzy pierwsze z nich sięgają początkami jeszcze pierwszej połowy XII stulecia, choć ustalenie dokładnych dat i okoliczności powstania budzi od dawna nie zakończoną do dziś dyskusję naukową. Kanonicy wrocławscy osadzeni zostali początkowo na górze Ślęży, skąd już w drugiej połowie XII w. przenieśli się do Wrocławia. U schyłku tegoż wieku znajdujemy w źródłach wiadomość o ich przynależności do jednej z bardziej poważnych kongregacji kanoników regularnych w Europie północnej, związanej z północno-francuskim opactwem Arrouaise. Fundację czerwińską, dokonaną najprawdopodobniej w połowie stulecia, łączymy dziś chętnie z działalnością wybitnego biskupa płockiego Aleksandra z Malonne, który — jak mniemamy — sprowadził pierwszych kanoników ze swych stron ojczystych, z obszaru dzisiejszej Belgii, a mianowicie z klasztoru św. Idziego koło Liège. Wypowiadane w nauce przypuszczenia o związkach Czerwińska z kongregacjami Arrouaise czy nawet św. Wiktora w Paryżu nie mają większego uzasadnienia. Możliwe natomiast, że pewne związki o trudnym do uchwycenia charakterze łączyły Arrouaise z Trzemesznem. Wskazywałyby na to w każdym razie wzmianki źródłowe z początków XIV wieku i tradycja odnotowana jeszcze w początkach XV w.

Klasztor miechowski stanowił fundację możnego pana polskiego, Jaksy, związaną z odbytą przez niego pielgrzymką do Jerozolimy. W 1163 roku, jak chce stara tradycja, pierwsza grupa braci przybyła do Miechowa z kościoła Grobu św. w Jerozolimie, stanowiącego ośrodek kanoniczej kongregacji, do której Miechów miał następnie należeć aż do XIV—XV wieku. Jeszcze w XV wieku liczba zakonników w Miechowie wahała się, zdaniem Długosza, między 60 a 100, przy czym dom należał do najlepiej wyposażonych klasztorów małopolskich.

Każdy z wymienionych klasztorów kanoników regularnych posiadał swoje małe placówki, prepozytury względnie nawet parafie, obsługiwane, zapewne już od XIII w. przez własnych księży-kanoników. Dokument dla Czerwińska z 1254 r. wymienia 9 kościołów mazowieckich w posiadaniu klasztoru. Miechów miał w swych rękach w 1574 r. 15 prepozytur i 10 słabiej uposażonych plebanii tak w Małopolsce, jak i w Wielkopolsce i na Mazowszu. Szereg prepozytur śląskich zależało od klasztoru NMP na Piasku. Jedna z tych prepozytur w Żaganiu przekształciła się następnie

w odrębne opactwo. Również kilka prepozytur na obszarach odnowionego w XIV wieku państwa polskiego podlegało domowi wrocławskiemu.

Spośród kongregacji kanoników regularnych najsilniej rozwinęła się na ziemiach polskich kongregacja premonstrateńska zwana też, od imienia założyciela, norbertańską. Od połowy XII wieku do pierwszych dziesiątków lat XIII stulecia powstaje około 15 opactw norbertańskich. Ustalenie ich chronologii sprawia do dziś ogromne trudności historykom. Wydaje się, że do najstarszych, sięgających połowy XII stulecia zaliczyć trzeba domy małopolskie na Zwierzyńcu pod Krakowem i w Brzesku. Na schyłek tegoż stulecia wypada okres szczególnie intensywnego rozwoju norbertanów w Polsce. Powstają wtedy, najprawdopodobniej między innymi, klasztory we Wrocławiu, Płocku, Strzelnie na Kujawach, Kaliszu, Żukowie na Pomorzu Gdańskim, Witowie w pobliżu dzisiejszej Łodzi. Wszystkie dzielnice historycznej Polski, łącznie z Pomorzem Zachodnim, uzyskują w tym czasie własne klasztory norbertańskie. Jedną ze znamiennych cech kongregacji norbertańskiej na ziemiach polskich stało się jej szczególnie silne związanie z ruchem religijnym kobiet, które doprowadziło do utworzenia charakterystycznych domów podwójnych, złożonych z odrębnie żyjących zespołów męskich i żeńskich. Z biegiem czasu, głównie w XIII wieku, w wielu domach zwłaszcza małopolskich, mazowieckich i wielkopolskich kobiety uzyskały wyraźną przewagę.

Silna w ruchu kanoniczym tradycja prowadzenia szpitali ułatwiła tworzenie od drugiej połowy XII wieku specjalnych grup i kongregacji szpitalnych, bazujących na regule świętego Augustyna. Podobnie jak w zakonach rycerskich, wyrosłych również z potrzeb specjalizacji, elementy świeckie w znaczeniu ludzi nie posiadających święceń kapłańskich zyskiwały tu z reguły przewagę. Do Polski kongregacje tego typu napływają w pierwszych dziesiątkach lat XIII wieku. Z inicjatywą wybitnego biskupa krakowskiego Iwona Odrowąża związać trzeba osadzenie pod Krakowem ok. 1220 r. domu kongregacji św. Ducha, której szpital rzymski w dzielnicy Saxia w pobliżu Watykanu postawił papież Innocenty III w początkach XIII w. za wzór całemu chrześcijaństwu. Duchacy jeszcze przed połową XIII w. przenieśli się w obręb Krakowa i stworzyli tu największy ośrodek szpitalny i opiekuńczy w średniowiecznej stolicy Polski przy kościele św. Krzyża. Jeszcze w XIII wieku powstały następnie domy duchackie w Sandomierzu i Kaliszu. Na Śląsku rozpowszechniła się od połowy XIII wieku sprowadzona z Czech kongregacja szpitalna reguły św. Augustyna nazywana krzyżowcami z czerwoną gwiazdą. Główny jej dom i szpital znajdował się we Wrocławiu, pozostałe w kilku innych mia-

stach; ze Śląska kongregacja przeszła nieco później także na Kujawy.

Nie wszystkie z licznych fundacji kanoników regularnych w Polsce XII—XIII wieku zachowały względnie rozwinęły swe pierwotne znaczenie. Przykładem klasztoru, który w średniowieczu nie osiągnął większego znaczenia był dom pod wezwaniem św. Marka w Krakowie, utworzony w połowie XIII w. i należący do kongregacji akcentującej raczej cele kontemplacyjne i pokutnicze. Ale jednocześnie jednym z przejawów żywotności ruchu kanoniczego nawet w okresie głębokiego, generalnego kryzysu życia zakonnego i schyłku wieków średnich jest tworzenie nowych klasztorów i całych kongregacji. Na gruncie polskim przykładem takim jest tu między innymi klasztor Bożego Ciała na Kazimierzu krakowskim, obsadzony w 1405 r. przez kanoników przybyłych z Kłodzka na Śląsku. Dom Kłodzki, założony w połowie XIV wieku, związany był blisko z żywotnymi ośrodkami kanonikatu czeskiego. Utrzymywał także już przed 1405 r. bliższe, jak się wydaje, związki z Polską. W klasztorze krakowskim Bożego Ciała znajdowało się w drugiej połowie XV wieku 20 braci, których surowy na ogół Długosz chwali za dobrą obserwancję. Jeszcze w XV wieku wyszło z tego klasztoru kilka nowych fundacji w Małopolsce.

Do rzędu zakonów kanoniczych opartych o regułę św. Augustyna zaliczamy też węgierski zakon Paulinów, przybyły do Polski u schyłku XIV w. Zakon ten wyrósł z silnego na Węgrzech ruchu pustelniczego i zachował w związku z tym istotne cechy wspólnot eremickich, jednocześnie jednak przyjął regułę augustiańską i traktowany jest w Kościele od XIV wieku jako *ordo canonicus*. Specjalne przywileje papieskie z początków XV wieku pozwalają Paulinom na studia oraz na głoszenie kazań ludziom, napływającym ku ich siedzibom w pewne zwłaszcza dni roku. Duży rozwój zakonu na Węgrzech nastąpił w XIV wieku. W Polsce osiadają w 1382 r. w Częstochowie, która też rychło stanie się jednym z głównych ośrodków ruchu pielgrzymiego w skali krajowej. Do końca XV wieku powstaje w Polsce i na Śląsku około 10 klasztorów paulińskich, między innymi na Skałce krakowskiej. W większości były to domy niewielkie, w małych miejscowościach, przeznaczone dla kilku — w Krakowie na 12 — zakonników, którzy obejmowali jednocześnie w swój zarząd parafię.

IV. GRUPY KOBIECE

Z ruchem kanoniczym na ziemiach polskich wiążą się też wyraźnie pierwsze ustabilizowane i trwałe klasztory żeńskie, choć oczywiście ruch kobiet ku tworzeniu grup wspólnego życia, w części

tylko zmieścić się da w ramach ruchu kanoniczego. W całym chrześcijańStwie zachodnim ruch kobiecy nabiera dużego znaczenia zwłaszcza u schyłku XI wieku. W Polsce pierwsze klasztory żeńskie powstały, jak pamiętamy, za Chrobrego. Nie przekształciły się one jednak w trwałe instytucje i w rzeczywistości wiemy o nich bardzo niewiele. Nic nie wiadomo bliżej o klasztorach żeńskich zakładanych według relacji Galla przez Kazimierza Odnowiciela. Dopiero wraz z norbertanami pojawia się od drugiej połowy XII wieku, w trwałej już formie, instytucja klasztoru żeńskiego związanego zresztą bardzo blisko z klasztorem męskim. Jak Tyniec dla klasztorów męskich, tak powstały w sto lat później i istniejący do dziś klasztor norbertański na Zwierzyńcu krakowskim symbolizować może ciągłość życia zakonnego kobiet na ziemiach polskich. Szereg wspólnot norbertańskich powstałych jeszcze w drugiej połowie XII stulecia w formie wspominanych już klasztorów podwójnych stanowi pierwsze i jedyne jeszcze, o ile wiemy, wspólnoty żeńskie w Polsce. Znacznie więcej zaczyna ich powstawać dopiero w XIII wieku. Najogólniej biorąc wspólnoty żeńskie w wiekach średnich podzielić możemy na klasztory w pełni ustabilizowane prawnie i gospodarczo, żyjące według przyjętych z klasztorów męskich reguł mniszych czy kanoniczych, oraz mniej czy więcej luźne grupy kobiet podejmujących wspólne życie w miastach w oparciu zasadniczo o własną pracę. Klasztory męskie na ogół niechętnie podejmowały się opieki nad domami żeńskimi, tak że nawet zachowywanie przez daną grupę żeńską konstytucji zakonu męskiego bynajmniej nie oznacza jej prawnej przynależności do tego zakonu. Na ziemiach polskich łącznie z Pomorzem Zachodnim powstaje do połowy XIV wieku około 50 klasztorów pierwszego typu, przy czym w dużym przybliżeniu i z ostrożnością co do cyfr, możemy je podzielić na kilkanaście norbertańskich, kilkanaście cysterskich, 7 benedyktyńskich, 12 związanych z zakonami żebraczymi — w tym 7 klarysek, 3 dominikanek, 2 augustianek oraz 4 przynależne do odrębnej, niemieckiej kongregacji tak zwanych Magdalenek, związanej blisko też z zakonami żebraczymi. Z klasztorów przybyłych później wspomnieć trzeba zwłaszcza dwa domy brygidek szwedzkiego pochodzenia, utworzone na przełomie XIV i XV stulecia w Gdańsku i w Lublinie. We wszystkich tych klasztorach modlitwa chórowa stanowiła podstawowy obowiązek mniszek czy kanoniczek, których życie płynąć miało w zasadzie ściśle za murami klauzury. Liczba zakonnic, nie przekraczająca nigdy kilkudziesięciu osób, uzależniona była zwykle od wysokości uposażenia i problem stanowił, jak wszystko na to wskazuje, nie brak kandydatek, ale ich nadmiar. Stąd też da się wyraźnie obserwować w źródłach tendencja do opanowywania

domów przez kobiety pochodzące z uprzewilejowanych warstw społeczeństwa, książąt, możnych rodów rycerskich, a w największych miastach także patrycjatu miejskiego.

We Wrocławiu w początkach XVI wieku w obu tamtejszych klasztorach żeńskich, u klarysek i u dominikanek, znajdowało się łącznie 115 sióstr wobec niespełna 300 zakonników; do grupy zakonnic należałoby jeszcze dodać 5 pustelnic wrocławskich. Nie wykluczone, że istniejący we Wrocławiu stosunek liczby zakonników i zakonnic odpowiadał ówczesnym stosunkom w szerszej skali.

W istniejących warunkach uboższe czy ubogie kobiety grupowały się w luźnych i mniej trwałych wspólnotach, słabo na ogół uchwytnych w źródłach. Bliższe przedstawienie geografii i statystyki tych wspólnot w średniowieczu polskim nie jest w obecnym stanie badań możliwe. Pewnym jest, że były to z reguły grupy małe, żyjące w większych ośrodkach miejskich i łatwo wymykające się kontroli kościelnej, co stwarzało w XIV—XV stuleciu nie mało problemów. Już w XIII wieku spotykamy się na Śląsku z tak zwanymi Beginkami, która to nazwa obejmować zaczęła w tym czasie na północy europejskiej ten właśnie rodzaj ugrupowań. Łatwo wskazać kilkanaście miast, głównie śląskich i pomorskich, w których w ciągu XIII i XIV stulecia wspomniane są beginki. W późniejszym czasie, w XV i początkach XVI wieku, rozwijają się głównie domy regularnie żyjących we wspólnotach „tercjarek", a więc kobiet należących do tak zwanych później trzecich zakonów, głównie przy dominikanach oraz franciszkanach-obserwantach, zwanych u nas bernardynami. W XVI wieku znamy kilkanaście takich grup bernardynek we wszystkich prawie większych miastach, w których zakon się znajdował. W Krakowie istniały zresztą aż trzy takie grupy skupione wokół jednego klasztoru bernardyńskiego.

V. MENDYKANCI

W stosunku do wszystkich, dotąd omówionych form życia wspólnego mniszego czy kanoniczego, zakony żebracze różniły się zasadniczo zarówno podstawami gospodarczymi jak i — przede wszystkim — programowo inną koncepcją życia wspólnego i działalności. W przeciwieństwie do grup mniszych czy kanoniczych, które zwłaszcza od wczesnego średniowiecza opierały swą egzystencję na olbrzymich częstokroć dobrach, a w wielkiej części wprost na pracy i ciężarach ludności poddanej, klasztory zwane żebraczymi żyć miały wyłącznie z kwesty, realizując w ten sposób ewangeliczne ubóstwo. Jeszcze w XIII wieku cały obszar chrześcijaństwa

zachodniego, między innymi i Polska, podzielony został na okręgi kwestarskie przydzielone poszczególnym klasztorom. Okręgi te stanowiły zarazem teren działania danej grupy. W zakonach żebraczych krystalizuje się bowiem instytucjonalnie niejako, narastające powoli w XI—XII stuleciu przekonanie, że prawdziwe życie chrześcijańskie nawiązujące do tradycji apostolskiej nie polega tylko na zachowywaniu wspólnoty i liturgii, ale wyrażać się ma nadto w nauczaniu ludzi „słowem i przykładem", w apostolacie. Geneza i rozwój zakonów żebraczych w pierwszych dziesiątkach lat XIII wieku łączy się ściśle z ruchem reformy Kościoła, zwłaszcza z programem IV Soboru Laterańskiego z 1215 roku, kiedy to uświadomiono sobie wyraźniej konieczność podjęcia wielkiego wysiłku duszpasterskiego w stosunku do rozwijających się dynamicznie i przekształcających społeczeństw europejskich. Biskupi i ogół bardzo słabo przygotowanego kleru nie byli w stanie odpowiedzieć na rosnące potrzeby religijne ludzi w zakresie zwłaszcza nauczania, kaznodziejstwa oraz spowiedzi indywidualnej, której obowiązkowość raz do roku nakazał właśnie sobór w 1215 r. Wiele wskazuje na to, że w oczach Rzymu zakony stworzone przez Dominika i Franciszka, a w ślad za nimi i szereg innych, stanowić miały w pierwszym rzędzie zespoły wzorowego kleru wyspecjalizowanego w nauczaniu i spowiadaniu i w pełni przystosowanego do tych funkcji dzięki specjalnemu systemowi wychowawczemu i własnym szkołom klasztornym.

Na ziemiach polskich zakony żebracze pojawiły się bardzo szybko i w historii społeczno-religijnej tych ziem odegrały, zwłaszcza w XIII wieku, rolę szczególnie doniosłą. Nie ulega wątpliwości, że one dopiero zaczęły na szeroką skalę społeczną wyjaśniać ludziom bliżej zasady wiary i życia chrześcijańskiego. Pierwszym z tych zakonów, o kilkanaście lat wyprzedzającym inne, byli dominikanie. Ich sprowadzenie łączy się wyraźnie z poparciem udzielonym młodemu zakonowi kaznodziejskiemu przez biskupów polskich realizujących założenia wielkiego soboru 1215 r. Na soborze tym — dodajmy — po raz pierwszy biskupi polscy pojawili się w większej liczbie. Inicjatywa wyszła już ok. 1220 roku, w pierwszych latach istnienia zakonu, z kręgu najwybitniejszego aktualnie biskupa polskiego Iwona Odrowąża z Krakowa. Kilku bliskich współpracowników biskupa, z jego krewniakiem, Jackiem Odrowążem na czele, przyjętych zostało do zakonu przez samego świętego Dominika we Włoszech. Grupa ta powróciła po odbyciu krótkiego przeszkolenia zakonnego do kraju, gdzie w 1222 roku otrzymała z rąk biskupa krakowskiego kościół świętej Trójcy w centrum Krakowa, mający odtąd po dzień dzisiejszy stanowić ośrodek zakonu w Polsce. Już w 1225 r. grupa krakowska wzrosła na

tyle, że można było podjąć śmiałą i planową akcję wysłania nowych grupek do Pragi czeskiej, Wrocławia, Kamienia zachodnio-pomorskiego, Gdańska, Płocka i Sandomierza. Wytyczono w ten sposób granice prowincji dominikanów polskich, na której czele stanął w 1225 roku Gerard z Wrocławia, świeżo przybyły ze studiów paryskich. W ciągu najbliższych kilkunastu lat powstały nadto konwenty dominikańskie w Raciborzu, Poznaniu, Sieradzu, Brześciu Kujawskim, Chełmnie i Elblągu, dzięki czemu wszystkie główne dzielnice Polski oraz teren zajęty świeżo przez Krzyżaków uzyskały własne klasztory. Do początków XIV wieku powstało w sumie w prowinicji polskiej, poza Czechami i Morawami, 32 klasztory.

Dominikanie w Polsce, jak i gdzie indziej, .osiadali w XIII w. programowo w centrach życia społecznego, w miastach. Podobnie czynili w zasadzie franciszkanie jak i inne zakony żebracze. Dzięki temu też prawie wszystkie z nieco ważniejszych miast polskich XIII wieku uzyskały własne klasztory żebracze, a niektóre z nich nawet dwa, franciszkański i dominikański.

F r a n c i s z k a n i e doprowadzili do utworzenia pierwszych klasztorów na ziemiach polskich we Wrocławiu, Krakowie, Inowrocławiu i Toruniu u schyłku trzydziestych lat XIII w. w okolicznościach niezbyt jasnych. Odwrotnie od dominikanów, pierwsze te domy wiązały się z ośrodkami franciszkańskimi powstałymi wcześniej w Pradze. W przeciągu XIII wieku na obszarze Polski łącznie z całym Pomorzem i Prusami powstaje w przybliżeniu około 40 konwentów franciszkańskich, między innymi w Gnieźnie, Kaliszu, Opolu, Świdnicy, Szczecinie. Szczególnie zaznaczyła się koncentracja tych konwentów na Śląsku, gdzie istniało ich około 1300 roku aż dwadzieścia, a więc połowa ogólnej sumy.

Gdy do znanych już liczb klasztorów dominikańskich i franciszkańskich dołączymy kilka klasztorów żebraczego zakonu augustianów-eremitów istniejących na Pomorzu, uzyskamy cyfrę około 75 domów mendykanckich istniejących około 1300 roku na interesującym nas terytorium.

W ciągu XIV i XV stulecia liczba ta ulegnie zwiększeniu tak w wyniku powstania nowych klasztorów istniejących już od XIII wieku zakonów, jak i przybycia nowych gałęzi mendykanckich. Biorąc pod uwagę na razie tylko wyżej określone terytorium Polski Piastowskiej wraz z Prusami stwierdzić możemy wzrost liczby domów dominikańskich o około 13 zaś franciszkańskich o około 11. Są to z reguły domy mniejsze w mniejszych miejscowościach z wyjątkiem Gdańska, gdzie franciszkanom udaje się w początkach XV wieku uzyskać klasztor mimo zasadniczo wrogiej w stosunku do nowych fundacji klasztornych polityki krzyżackiej.

Augustianie-eremici powiększyli o kilka domów swój pomorsko-pruski stan posiadania, przede wszystkim jednak zyskują od schyłku XIII wieku około 15 klasztorów na Śląsku, w Małopolsce i na Mazowszu. Ich wielkim protektorem w Czechach w połowie tegoż stulecia był cesarz Karol IV, z którego osobą wiąże się bezpośrednio fundacja domu augustiańskiego we Wrocławiu. W tym samym okresie czasu Kazimierz Wielki osadza zakon w Krakowie, zaś około 1356 roku powstają jednocześnie aż trzy domy mazowieckie w Rawie, Ciechanowie i Warszawie. Klasztor warszawski świętego Marcina stanowił pierwszą w tym mieście wspólnotę zakonną.

Znacznie słabiej od dominikanów i franciszkanów, ale także i augustianów, rozwinął się na ziemiach Polski średniowiecznej czwarty z wielkich zakonów żebraczych, mianowicie karmelici. Dopiero na przełomie XIV i XV wieku utworzyli oni swe pierwsze domy w Krakowie, Jaśle, Poznaniu, Gdańsku, Bydgoszczy i Strzegomiu na Śląsku. Ten stan posiadania zwiększył się w następnych dziesięcioleciach o mazowiecki Płońsk. Na Pomorzu Zachodnim karmelici osiedli w połowie XV w. w Szczecinie.

Natomiast w ciągu drugiej połowy XV stulecia rozwinęła siv na ziemiach polskich z ogromnym dynamizmem, przypominającym procesy XIII-wieczne, wspomniana już wyżej gałąź obserwantów franciszkańskich, nazwanych u nas, od wezwania pierwszego klasztoru krakowskiego świętego Bernardyna ze Sjeny, bernardynami.

Początki ruchu bernardyńskiego na obszarach XV wiecznego państwa polskiego łączą się ściśle z kilkumiesięcznym pobytem w Krakowie zimą 1453/4 roku późniejszego świętego, Jana Kapistrana, wielkiego kaznodziei i zarazem przywódcy franciszkańskich obserwantów. Już w pierwszych dniach swego pobytu w Krakowie Kapistran przyjąć miał osiemnastu kandydatów i uzyskać dla nich dom i plac pod budowę przyszłego klasztoru tuż przy Wawelu. Napływ kandydatów był bardzo duży. Do Kapistrana w ciągu 8 miesięcznego pobytu w Polsce zgłosić się miało ich aż 130! W maju 1455 roku mimo powstania w międzyczasie klasztoru przy kościele św. Anny w Warszawie i trzech w Wielkopolsce, w Krakowie przebywało jeszcze 72 zakonników bernardyńskich. W przeciwieństwie do wielu innych krajów chrześcijaństwa obserwanci franciszkańscy w Polsce szerzyli się nie drogą przejmowania i reformowania istniejących, starych domów franciszkańskich, ale wszędzie tworzyli własne domy. Stanowili też w Polsce w większym, być może, stopniu niż gdzie indziej, zakon nowy. Jego polska prowincja, utworzona w 1467 roku, liczyła 12 klasztorów. Cyfra ta wzrosła u schyłku XV stulecia do 25, z czego 18 przypada na

ziemie piastowskie Małopolski, Wielkopolski i Mazowsza. Już poza prowincją polską, na Śląsku, powstało w XV wieku 12 domów franciszkańskich obserwantów, w Prusach zaś — 6.

Biorąc pod uwagę terytorium Polski piastowskiej łącznie z Pomorzem i Prusami, na którym stwierdziliśmy istnienie około 75 konwentów żebraczych w 1300 roku, uzyskujemy w ciągu XIV i XV wieku wzrost tej liczby o ponad 80 domów. Nastąpiło więc podwojenie klasztorów żebraczych, które przekroczyły w sumie liczbę 150 domów. W procesie tym, jak zauważyliśmy, decydujące znaczenie miał nie tyle względnie mały przyrost liczby rozwiniętych już w XIII wieku zakonów, dominikanów i franciszkanów — w sumie nie wiele ponad 20 domów — ale rozrost świeżo przybyłych gałęzi mendykanckich augustianów, karmelitów i przede wszystkim franciszkańskich obserwantów — bernardynów.

Natomiast dominikanie i franciszkanie odegrali bardzo poważną rolę w ekspansji Kościoła katolickiego na obszarach ruskich Kościoła prawosławnego, włączonych w XIV wieku do państwa polskiego, oraz na pogańskich dawniej prawosławno-ruskich ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego, złączonych z Polską swoistymi, zmieniającymi się zresztą węzłami od 1385/6 roku. Ekspansja dominikańska poszła przede wszystkim w kierunku Rusi, zwłaszcza Rusi Czerwonej. Powstało tu łącznie w XIV i XV wieku 17 klasztorów dominikańskich. Na Litwie usadowili się dominikanie silniej dopiero w początkach XVI wieku tworząc klasztor w Wilnie. Franciszkanie, z których grona wyszedł pierwszy biskup wileński, już w pierwszych latach po unii stworzyli klasztor w Wilnie, a w następnych dziesięcioleciach pięć dalszych klasztorów tworzących tak zwany wikariat litewski, między innymi w Kownie, Drohiczynie i Pińsku. Na Rusi Czerwonej utworzyli franciszkanie 7 klasztorów, wśród nich we Lwowie i Przemyślu. Do tych 31 konwentów dominikańsko-franciszkańskich dochodzi jeszcze od drugiej połowy XV wieku 7 bernardyńskich, z Wilnem i Lwowem na czele. Prawie zupełnie natomiast nie mamy do czynienia przed XVII wiekiem z działalnością augustianów i karmelitów na ziemiach litewsko-ruskich. Z kilku wchodzących tu w grę fundacji istotnych wątpliwości co do daty względnie trwałości dzieła nie budzi erekcja konwentu wileńskiego karmelitów w początkach XVI wieku.

Pod względem organizacyjnym zakony żebracze, o wiele silniej od poprzednich formacji scentralizowane i poddane władzy przełożonych generalnych rezydujących z reguły w Rzymie, dzieliły się na prowincje. Obierany przez przełożonych i przedstawicieli wszystkich konwentów prowincji jej przełożony wyposażony był w dużą władzę, ograniczoną jednak odpowiedzialnością zarówno przed władzami generalnymi jak i kapitułami prowincjonalnymi. Granice

prowincji bynajmniej nie pokrywały się z granicami politycznymi, choć już od XIII wieku wzajemny stosunek tych granic wywoływał coraz to poważniejsze zatargi na tle polityczno-narodowościowym. Na ziemiach historycznej Polski istotny problem od XIII wieku stanowiła zwłaszcza silna i wielostronna ekspansja niemiecka, której wyrazem była między innymi tendencja do łączenia klasztorów powstałych na tych ziemiach z prowincjami wschodnio-niemieckimi. Istotne znaczenie miały także silne we wszystkich zakonach żebraczych, w pewnych przynajmniej okresach czasu, związki prowincjonalne z Czechami.

Pierwsza z polskich prowincji zakonów żebraczych, mianowicie istniejąca od 1225 r. prowincja dominikańska, objęła w XIII wieku nie tylko terytorium odpowiadające prawie dokładnie dzisiejszym granicom Polski — łącznie zresztą z leżącym dziś poza naszymi granicami obszarem Pomorza zaodrzańskiego — ale także Czechy i Morawy. Te ostatnie wyodrębniły się z prowincji polskiej dopiero w początkach XIV wieku. Natomiast mimo tego, że Śląsk wraz z Pomorzem i Prusami znalazły się w XIV wieku poza granicami odnowionego państwa polskiego, granice zachodnie dominikańskiej prowincji polskiej nie uległy w XIV—XVI w. zmianie. Efemeryczna próba utworzenia w latach 1415—17 z tych dzielnic odrębnej prowincji Dolnych Niemiec nie dała rezultatu. Z naciskiem podnosił też w XV wieku znakomity historyk Jan Długosz fakt przetrwania w granicach dominikańskich dawnych, zachodnich granic polskich z czasów Chrobrego. Zarazem jednak włączano do prowincji polskiej — z wyjątkiem przejściowego okresu lat 1387—1456 — klasztory powstałe na ziemiach ruskich oraz Wilno.

W zakonie franciszkańskim prowincja czesko-polska objęła początkowo prawie całą Polskę historyczną; jedynie na Pomorzu Zachodnim usadowili się franciszkanie prowincji saskiej. Ale w drugiej połowie XIII wieku silnie zniemczeni franciszkanie na Śląsku Dolnym oraz w Prusach przyłączyli się do prowincji saskiej. Przy prowincji czesko-polskiej pozostały jednak domy górno-śląskie oraz blisko związany z Czechami dom w Kłodzku. W sumie w czterech tak zwanych kustodiach, na które dzieliły się prowincje franciszkańskie, należących do prowincji saskiej, a mianowicie pruskiej, szczecińskiej, wrocławskiej i złotoryjskiej powstało w średniowieczu około 30 klasztorów. Natomiast w kustodiach prowincji czesko-polskiej, krakowskiej, gnieźnieńskiej, górno-śląskiej, ruskiej oraz tak zwanym wikariacie litewskim znajdujemy u schyłku XV wieku około 35 klasztorów.

Augustianie-eremici należeli do dwóch wielkich prowincji powstałych z dokonanego w 1299 r. podziału prowincji niemieckiej na trzy. Tak więc Pomorze i Prusy złączone były organizacyjnie

z prowincją sasko-turyńską, sięgającą na zachodzie aż po Westfalię, podczas gdy klasztory śląskie, małopolskie i mazowieckie wchodziły w skład ogromnej prowincji bawarskiej, obejmującej między innymi Czechy i Morawy, Austrię, Dalmację, Bawarię, część Szwajcarii. Do utworzenia odrębnej prowincji polskiej augustianów-eremitów doszło dopiero w połowie XVI wieku w warunkach katastrofalnej dla augustianów niemieckich burzy reformacyjnej.

Jeszcze później niż u augustianów, bo dopiero u schyłku XVI wieku, wyodrębnia się definitywnie prowincja karmelitów polskich. W XV wieku istnieje wspólna prowincja Czech i Polski. Jedynie konwent szczeciński należy do prowincji saskiej.

Bernardyni należeli w pierwszych latach swego pobytu w Polsce do wielkiej prowincji austriacko-czesko-polskiej, którą w 1467 r. podzielono na trzy prowincje. Klasztory na obszarze państwa polskiego utworzyły prowincję polską, zaś domy śląskie włączone zostały do czeskiej. Ziemie nadbałtyckie leżały w strefie działania obserwanckiej prowincji saskiej.

Przynależność prowincjalna nie pokrywała się oczywiście dokładnie z narodowością zakonników. Istotnym momentem decydującym w dużym stopniu o składzie osobowym zakonów żebraczych była przyjęta w nich z reguły zasada rekrutacji miejscowej, z obszaru okręgu przydzielonego, jak wiemy, każdemu klasztorowi. Nie mamy też do czynienia u mendykantów ze zjawiskami występującymi na ziemiach polskich w zakonach rycerskich czy nawet mniszych gdzie, jak pamiętamy, poszczególne domy stawały się niekiedy koloniami przybyłych z bardzo daleka adeptów. W klasztorach żebraczych, silnie i wielostronnie związanych z miastami, rekrutacja miejska odgrywała też, jak na to wskazuje szereg danych z okresu od XIII do XIV wieku, szczególnie dużą rolę, nie wykluczając zresztą wcale rekrutacji rycerskiej czy nawet chłopskiej. Stąd też, w miarę wzrostu od XIII wieku znaczenia ludności niemieckiej w miastach, zwłaszcza w ośrodkach największych oraz w dzielnicach śląskiej, pomorskiej i pruskiej, rośnie także w poszczególnych klasztorach rola elementów niemieckich. Wydaje się, że w XIV—XV wieku, a niekiedy już i wcześniej, Niemcy uzyskują przewagę w konwentach dolno-śląskich, pomorskich i pruskich. Przewaga ta nie oznacza bynajmniej wyeliminowania Polaków. Z drugiej strony Niemcy są jednak także obecni w niektórych konwentach znajdujących się od XIV wieku w państwie polskim.

Z dotychczasowych naszych zestawień i uwag nasuwa się wniosek o szczególnie dużym znaczeniu konwentów żebraczych w życiu społeczno-religijnym ludności na ziemiach polskich w XIII—XV wieku. W stosunku do mnichów i kanoników, którzy na całym obszarze historycznych ziem polskich oraz na ziemiach rusko-litew-

skich posiadają w XV wieku łącznie niewiele ponad 50 dużych klasztorów męskich wraz z kilkudziesięcioma małymi prepozyturami, zakony żebracze ze swymi prawie 200 domami stanowią grupę zdecydowanie górującą. Wszystko wskazuje na to, że gdybyśmy posiadali szczegółową statystykę liczby mnichów, kanoników regularnych i mendykantów, przewaga tych ostatnich zarysowałaby się jeszcze wyraźniej. W zasadzie każdy konwent żebraczy powinien posiadać co najmniej 12 braci i to pod groźbą utraty cennych dla grupy żyjących w klasztorze ludzi praw konwenckich. Mamy też podstawy do mniemania, że nawet najmniejsze i najbiedniejsze klasztory rzadko kiedy schodziły trwale poniżej owej liczby apostolskiej 12. Uważny obserwator nie tylko historii, ale także i współczesnego mu życia, Jan Długosz (zm. 1480) podnosi między innymi uderzającą go liczebność domów mendykanckich. Jak się wydaje, w największych z tych domów wyjątkowo tylko bywało więcej niż 70 zakonników. Te największe domy były to oczywiście klasztory największych miast ówczesnych, zwłaszcza Krakowa i Wrocławia. Zachowana szczęśliwie dla Wrocławia z początków XVI wieku, niezwykle dziś dla nas cenna i ciekawa statystyka liczby tamtejszych duchownych wymienia 209 mendykantów, a mianowicie 66 dominikanów, 71 bernardynów, 31 franciszkanów, 41 augustianów. W stosunku do ogólnej liczby 298 zakonników występujących w spisie wrocławskim stanowi to ponad 2/3 całości. Brak podobnych zestawień dla Krakowa, nie ulega jednak wątpliwości, że ogólna liczba mendykantów będzie tu co najmniej taka sama jak we Wrocławiu. Kraków był jedynym miastem na całym interesującym nas obszarze, który posiadał w drugiej połowie XV wieku pięć klasztorów żebraczych reprezentujących wszystkie zakony tego typu istniejące wówczas w Polsce. Dominikanie krakowscy liczyli w 1472 r. 60 zakonników, bernardyni zaś w tym czasie dochodzili niekiedy, jak stwierdza Długosz, do około 100. Wobec tych wielkich, przekraczających pół setki braci domów za klasztory średniej wielkości możemy uważać te, dziś liczne, w których przebywało przeciętnie 20—30 zakonników. Statystyka domów bernardyńskich w początkach XVI wieku wymienia np. 30 braci w Tarnowie, 25 w Przeworsku, po 20 w Kościanie, Wschowie, Kaliszu, Łowiczu. Nie zapominajmy, że te względnie wysokie cyfry pochodzą z okresu generalnego kryzysu życia zakonnego, obejmującego także Polskę, choć jak widać mendykanci wychodzą z tego kryzysu bez porównania lepiej od mnichów a nawet kanoników.

Dane dla prowincji bernardynów polskich z przełomu XV i XVI stulecia mówią o około 700 zakonnikach na 25 klasztorów. Daje to przeciętnie 28 braci na konwent. Wydaje się, że jest to w tym czasie przeciętna nieco wyższa aniżeli w innych, współczesnych

zakonach żebraczych. Istnieją jednak podstawy do przyjęcia dla wszystkich mendykantów przeciętnej 20—25 ludzi na konwent i to dla całego okresu od XIII do XVI wieku. Przyjmując taką przeciętną uzyskalibyśmy dla wyodrębnionego przez nas obszaru historycznych ziem polskich bez Litwy i Rusi w 1300 roku około 1500—1875 mendykantów dla ok. 75 klasztorów, oraz dwukrotnie większe cyfry 3000—3750 dla ok. 150 domów w 1500 r.

Zestawienie powyższe posłuży nam do sformułowania wniosku o szerszym znaczeniu. Podnosiliśmy już uprzednio, że w porównaniu do krajów starego chrześcijaństwa w Polsce średniowiecznej stosunkowo bardzo słabo rozwinęły się instytucje monastyczne, a nawet kanonikatu regularnego, oparte według ustalonych od wczesnego średniowiecza wzorów na wielkiej własności ziemskiej. Co więcej, całość dóbr majątkowych znajdujących się w rękach różnych instytucji kościelnych w Polsce była w stosunku do ogółu własności ziemskiej w kraju znacznie, czasem może nawet kilkakrotnie mniejsza od tego, czym dysponował Kościół na zachodzie Europy. Gdy tam niejednokrotnie połowa względnie trzecia część ziemi należała bezpośrednio do Kościoła, to u nas według szacunkowych danych XVI-wiecznych procent użytków ziemskich kościelnych wynosił dla Małopolski 14, Wielkopolski 10 a Mazowsza tylko 8,7% (A. Pawiński). W tym kontekście specjalnej wymowy nabiera fakt, że oparte o miasto i ofiarność społeczną instytucje mendykanckie rozwinęły się w naszym kraju w proporcji do ogółu mieszkańców wcale nie mniej aniżeli na Zachodzie. Porównanie Polski z Anglią, krajem o starym i bardzo rozwiniętym życiu zakonnym, stanowi dobrą ilustrację tego twierdzenia. W 1300 r. wypadało w Anglii na 3 miliony ówczesnych mieszkańców 150 klasztorów żebraczych. Przy przyjęciu przeciętnej liczby 20 zakonników na klasztor stwierdzamy, iż jeden brat żebrzący wypadał na 1000 mieszkańców. Ludność ziem polskich, na których liczyliśmy w 1300 r. ok. 75 klasztorów żebraczych, można w wielkim przybliżeniu szacować na ok. 1,5 miliona, co daje w wyniku identyczny stosunek liczb mendykantów i ludności co w Anglii.

Jest rzeczą jasną, że sama liczba klasztorów i ludzi nie przesądza jeszcze sprawy żywotności i roli zakonu czy grupy zakonów w społeczeństwie. Mendykanci, zachowując stale dużą przewagę domów i ludzi, przechodzą przez różne okresy historii wewnętrznej, historii życia kolejnych ich generacji bardziej czy mniej dynamicznych. Nie oszczędza ich także w Polsce, zwłaszcza w XV i XVI wieku, wspominany już wyżej, ogólny kryzys życia zakonnego. Nie brak w tym czasie przejawów głęboko sięgającej dezintegracji życia wspólnego wspólnot żebraczych, nie brak licznych śladów nie wypełniania podstawowych obowiązków, braku karności, nie

przestrzegania ślubów itd. Wiele wskazuje na to, że szczególnie małe klasztorki znosić muszą w XV w. biedę przynajmniej w sensie niemożności zaspokajania tak podstawowych dla nich potrzeb jak książki czy brewiarze. Niemniej jednak wszystko wskazuje na to, że zakony żebracze jako całość przechodziły w Polsce XV w. przez ogólno-zakonny kryzys znacznie lepiej od innych grup i formacji zakonnych. Jednym z przejawów ich żywotności był silny, zwłaszcza w większych miastach, ruch reformatorski. Rozwój bernardynów, czyli franciszkanów-obserwantów, uważających się za prawdziwych realizatorów założeń Franciszkowego programu, jest tylko jednym z przykładów tego ruchu. Poważny ruch obserwancki występuje od połowy XV wieku także u dominikanów, gdzie z jego szeregów rekrutuje się szereg wybitnych prowincjałów.

Dla wykazania roli mendykantów w Polsce średniowiecznej uwzględnić trzeba, obok danych statystycznych czy dotyczących życia wewnątrz-klasztornego, ich miejsce w ramach intensywnie dokonywujących się przemian globalnych społeczeństwa polskiego wieków średnich. Przypomnijmy tu zwłaszcza wielką wagę zmian w strukturach i kulturach społecznych XIII stulecia. Mendykanci znaleźli się w samych centrach zachodzących przemian, przede wszystkim w miastach i ośrodkach władzy książęcej, i zyskali tym samym możliwość głębokiego wniknięcia i związania się z życiem rozwijającego się społeczeństwa. Reprezentując nie tylko nowy model życia religijnego, ale i związany z nim nowy typ kultury scholastycznej, miejskiej, uniwersyteckiej, dominikanie i franciszkanie, a za nimi i inni, byli w Polsce niejako popularyzatorami nowych wartości religijno-kulturalnych, wytworzonych na Zachodzie, kultury i chrześcijaństwa scholastycznego, rzec można miejskiego. Zarazem zaś, związani szczególnie mocno i wielorako z miejscowym społeczeństwem i jego najżywotniejszymi kręgami, dokonywali w swych grupach ogromnej i twórczej pracy codziennego, świadomego konfrontowania wartości i postaw tradycyjnych, rodzimych, z nowymi. Brak dotąd wystarczającej ilości studiów prowadzonych w tej wielkiej perspektywie badawczej. Wolno zaś oczekiwać, że studia takie przyniosą rezultaty wielkiej doniosłości dla historii polskiej kultury. Obok lepiej może w dotychczasowej historiografii dostrzeżonych i docenionych elitarnych środowisk kleru świeckiego, skupionego w kapitułach katedralnych i kolegiackich, wystąpi tu rola środowisk mendykanckich, szczególnie doniosła w dziedzinie głębokich przeobrażeń mentalności religijnej społeczeństwa.

*

Kończąc nasze rozważania zwróćmy jeszcze uwagę na rozmieszczenie geograficzne klasztorów w Polsce na przełomie XV i XVI stulecia, w przeddzień Reformacji, która przyniosła w tej geografii zmiany zasadnicze. Najogólniej biorąc, uderza w tej geografii i to już od XII—XIII stulecia zdecydowana przewaga ziem południowych historycznej Polski, Śląska i Małopolski, nad pasem środkowym wielkopolsko-mazowieckim oraz pasem północnym, pomorsko-pruskim. Można śmiało przyjąć, że około połowy ogólnej liczby fundacji klasztornych na historycznych ziemiach polskich łącznie z Prusami, ale bez ziem litewsko-ruskich, znalazła się na obszarze diecezji wrocławskiej i krakowskiej. Dokładnie widać to np. u cystersów czy w grupie zakonów żebraczych. W tej ostatniej grupie uderza nadto szczególnie uprzywilejowana pozycja Śląska, skupiającego trzecią część ogólnej liczby klasztorów na wyodrębnionym przez nas obszarze. Wrocław i Kraków, mające w swych murach i w ich pobliżu po kilkanaście klasztorów z setkami zakonników i zakonnic, stanowią też główne ośrodki życia zakonnego dla krajów między Karpatami i Sudetami a Bałtykiem.

W XIV/XV wieku ustala się na stulecia nowa granica zachodnia państwa polskiego, odcinająca od niego Śląsk, Ziemię Lubuską jak i znaczną część Pomorza. W granicach Polski z 1466 r. znajduje się jednak większość klasztorów powstałych w obrębie historycznych ziem polskich, których ślad na przełomie XV i XVI wieku widoczny jest jeszcze dobrze w granicach polskiej prowincji dominikańskiej. Jednocześnie od XIV wieku klasztory polskie, prawie wyłącznie zresztą żebracze, zwiększają swój stan posiadania na ziemiach litewsko-ruskich.

Przemiany reformacyjne powodują w XVI wieku zupełne zniszczenie życia zakonnego na Pomorzu Zachodnim i w Prusach Książęcych oraz ograniczenie go do bardzo małych rozmiarów na obszarze należących do Polski Prus Królewskich i Warmii. Prowadziło to do jeszcze silniejszej przewagi pasa południowego, choć jednocześnie Reforma protestancka podcina także istotnie życie zakonne na Śląsku. W tych warunkach w połowie XVI wieku zaznaczyła się szczególna pozycja klasztorów Małopolski i to nie tylko w skali historycznych ziem polskich oraz ziem litewsko-ruskich, ale w całej Europie środkowej. Przypomnijmy bowiem, że wojny husyckie zniszczyły w wielkim stopniu już w XV wieku bujny poprzednio rozwój życia zakonnego w Czechach, zaś w pierwszej połowie XVI w. najazdy tureckie i rozbiór państwa węgierskiego miały ten sam skutek dla jeszcze bardziej rozwiniętego życia klasztornego w średniowiecznym państwie Madziarów. Tymczasem nie wydaje się, by rozwój reformy protestanckiej na terenie Małopolski, podobnie zresztą jak w Wielkopolsce czy na Mazowszu,

wprowadził większe zmiany w sytuacji, przynajmniej ilościowej tamtejszych klasztorów. To zachowanie dorobku i tradycji średniowiecznego życia zakonnego w trzech wymienionych dzielnicach, przede wszystkim zaś w Małopolsce, mieć też będzie istotne znaczenie dla nowego, potężnego prądu odrodzenia i rozwoju wspólnot zakonnych w Polsce, jaki nastąpił od schyłku XVI stulecia.

Jerzy Kłoczowski

UWAGI BIBLIOGRAFICZNE

Brak dotąd dobrego opracowania całości historii zakonów w Polsce. W dużej mierze przestarzałe jest już stare opracowanie A. Małeckiego, *Klasztory i zakony w Polsce w obrębie wieków średnich*, w: *Z dziejów i literatury*, Lwów—Petersburg 1896. Opracowanie historii zakonów w średniowieczu europejskim: J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie*, Kraków 1964.

Niżej zestawiamy najnowsze i najbardziej podstawowe opracowania dotyczące poszczególnych zakonów względnie rejonów, w których znajdują się też zestawienia literatury bardziej szczegółowe: J. Kłoczowski: *L'érémitisme dans les territoires Slaves Occidentaux* w: *L'eremitismo in Occidente nei seccoli XI e XII* (akta kongresu z 1962 r.), Milano; P. David, *Les bénédictins et l'ordre de Cluny dans la Pologne médiévale*, Paris 1939 (wraz z b. ważną recenzją A. Gieysztora, „Roczniki Historyczne" XVII, 1948, s. 246/253); T. Manteuffel, *Papiestwo i cystersi*, Warszawa 1955; J. Kłoczowski, *Z zagadnień funkcji społecznych cystersów w Polsce średniowiecznej, Opuscula C. Tymieniecki*, Poznań 1959, ss. 105/26; S. Trawkowski, *Między herezją i ortodoksją*, Warszawa 1964; Kantak K., *Franciszkanie polscy*, I—II, Kraków 1937—38; Kantak K., *Bernardyni polscy*, I—II, Lwów 1933; Kłoczowski J., *Dominikanie polscy na Śląsku w XIII—XVI wieku*, Lublin 1956; Kłoczowski J., *Reforma polskiej prowincji dominikańskiej w XV—XVI w.*, „Roczniki Humanistyczne" IV, z. 4, Lublin 1957; Bogdan Franciszek, *Sprawa wyjęcia polskich zakonów spod władzy biskupiej w epoce przedtrydenckiej*, Rzym 1964.

T. Silnicki, *Dzieje i ustrój Kościoła katolickiego na Śląsku do końca w. XIV*, Warszawa 1953; H. Heyden, *Kirchengeschichte Pommerns*, Köln—Braunsfeld, 1957.

Wykorzystałem również dorobek prac nad historią zakonów prowadzonych od kilkunastu lat na moim seminarium, w szczególności zaś nie opublikowaną dotąd rozprawę magisterską Urszuli Szajko, *Klasztory żeńskie w Polsce od XII do XIV wieku i ich społeczno-narodowościowa struktura* (1955).

WIESŁAW MÜLLER

STRUKTURA ORGANIZACYJNA DIECEZJI RZYMSKO-KATOLICKICH W POLSCE W XVI – XVIII WIEKU

Niewielkie rozmiary artykułu oraz obecny stan wiedzy w wielu dziedzinach, związanych z naszym tematem sprawiają, że nie może tutaj być mowy o wyczerpaniu problematyki. Niejednokrotnie będziemy mogli tylko sygnalizować zagadnienia, których rozwiązanie wymagałoby osobnych szczegółowych badań.

Jak widzieliśmy powyżej na organizację Kościoła polskiego wpływały od samego początku z jednej strony czynniki ogólnokościelne a z drugiej warunki polityczne i społeczno-gospodarcze oraz narodowościowe w Polsce. W okres nowożytny wszedł Kościół rzymsko-katolicki w Polsce z ustalonymi już metropoliami i siecią diecezji, które aczkolwiek pod wieloma względami bardzo zróżnicowane, objęły obszar całej Rzeczypospolitej. Ustalona była również w oparciu o przepisy i wzory ogólnokościelne wewnętrzna organizacja tych diecezji. Kościół rzymsko-katolicki posiadał przy tym ugruntowaną pozycję gospodarczą i społeczną, a jego episkopat duże znaczenie w życiu politycznym państwa.

Na skutek dokonanego już w okresie wcześniejszym trwałego zwrotu w polityce polskiej, jej związania się z Litwą i obrania wschodnich kierunków ekspansji przy rezygnacji z ziem utraconych na zachodzie (Śląsk, Pomorze Zachodnie), Rzeczpospolita polsko-litewska stała się w okresie nowożytnym państwem w całym tego słowa znaczeniu wielonarodowościowym i wielowyznaniowym. Większość jej terytorium stanowiły obszary etnicznie obce elementowi polskiemu, podczas gdy poza granicami pozostawała część ziem historycznie i etnicznie polskich. Rzeczpospolita była w interesującym nas okresie drugim co do wielkości państwem w Europie, ustępującym pod tym względem tylko Rosji. W drugiej połowie XVI wieku (1582) obejmowała ona 815 000 km^2, aby po zdobyczach terytorialnych na początku następnego stulecia osiągnąć przejściowo nawet 990 000 km^2. Straty jednak poniesione w następnych okresach sprawiły, iż w przededniu rozbiorów oblicza się jej terytorium na około 730 000 km^2. Ziemie o zwartym osadnictwie polskim stanowiły w tym tylko około 25%. Ludność polska

stanowiła jednak znacznie wyższy procent ogółu ludności, którą dla drugiej połowy XVI wieku szacuje się na około 8 milionów, dla pierwszej połowy wieku XVII na ponad 10, a przed pierwszym rozbiorem na około 11,5 miliona osób. Na podstawie obliczeń T. Korzona można przyjąć, że katolików obrządku łacińskiego było około 50%. W zwartej masie występowali oni głównie na terenach etnicznej Polski i etnicznej Litwy. Na ziemiach ruskich Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego stanowili natomiast mniejszość wyznaniową, związaną przede wszystkim z ludnością napływową polską oraz polonizującymi się górnymi warstwami społeczeństwa ruskiego. Ludność ruska tych terenów była do ostatnich lat XVI wieku jednolicie prawosławna. Dopiero unia brzeska (1595, 1596), na mocy której hierarchia prawosławna podporządkowała się Rzymowi, tworząc nowy obrządek grecko-katolicki, spowodowała zróżnicowanie wyznaniowe ludności ruskiej. Doprowadziło to przejściowo także do zupełnego zaniku organizacji diecezjalnej Kościoła prawosławnego na terenie Rzeczypospolitej. Zarówno Kościół prawosławny, jak później grecko-katolicki, a po roku 1620 oba te kościoły posiadały swoje odrębne organizacje diecezjalne. Odrębną organizację posiadał również na południowo-wschodnich ziemiach polskich obrządek ormiański. Znaczną przewagę liczebną posiadali unici, których na okres przed pierwszym rozbiorem szacuje się na blisko 3 800 tys., podczas gdy dyzunitów tylko na około 550 tys. Nie licząc mniejszych grup wyznaniowych (mahometanie, raskolnicy, Karaimi), różnorodność wyznaniową dawnej Rzeczypospolitej pogłębiała — zwłaszcza w XVI i pierwszej połowie XVII wieku — reformacja, jak również — szczególnie w miastach — spory procent Żydów.

Jak już zaznaczyliśmy, organizacja diecezjalna Kościoła rzymsko-katolickiego obejmowała wszystkie tereny dawnej Rzeczypospolitej niezależnie od składu narodowościowego i wyznaniowego głównej masy zamieszkującej je ludności. Pozostałością wcześniejszej przynależności państwowej była również zależność biskupów wrocławskich, a do czasu sekularyzacji także i lubuskich, od metropolitów gnieźnieńskich. Zwierzchności swojej nie udało się natomiast arcybiskupom gnieźnieńskim utrzymać w stosunku do biskupów kamieńskich, zależnych od XIV wieku bezpośrednio od Rzymu.

W XVI i XVII wieku zaszły pewne zmiany w sieci diecezji polskich. Reformacja nie doprowadziła wprawdzie do upadku żadnej z diecezji należących bezpośrednio do Rzeczypospolitej, ale w jej wyniku zanikły całkowicie biskupstwa w Kamieniu Pomorskim (1545) i w Lubuszu (1557). Jeszcze wcześniej od nich na skutek sekularyzacji państwa krzyżackiego uległy likwidacji

biskupstwa pomezańskie i sambijskie. Z dawnej sieci diecezjalnej krzyżackiej utrzymało się jedynie biskupstwo warmińskie, przyłączone do Polski w wyniku wojny trzynastoletniej. Niewielka część diecezji pomezańskiej, należąca do Prus Królewskich (Malbork), była w okresie późniejszym, na mocy uchwały synodu piotrkowskiego z 1577 roku, zarządzana tradycyjnie przez biskupów chełmińskich, ale nie została inkorporowana do diecezji chełmińskiej. Biskupi chełmińscy tytułowali się w związku z tym zwykle biskupami chełmińskimi i pomezańskimi.

Zwycięstwo reformacji w Inflantach i sekularyzacja tamtejszej gałęzi zakonu (1561) doprowadziła do upadku metropolii ryskiej i zupełnego zaniku jej sieci diecezjalnej. W to miejsce została jednak w niedługim czasie — po przyłączeniu Inflant do Polski — utworzona nowa diecezja (1582) z siedzibą biskupią w Wenden (Kieś), podległa arcybiskupom gnieźnieńskim. Znaczna jej część jednak wraz ze stolicą dostała się już w pierwszej połowie XVII wieku pod panowanie szwedzkie. Ostatecznie więc diecezja inflancka obejmowała w XVII i XVIII wieku niewielką część pozostałych przy Polsce Inflant (woj. inflanckie) oraz Kurlandię i Semigalię. Wobec jednolicie protestanckiego charakteru tych terenów, braku kościołów, kleru oraz całkowitego prawie upadku uposażenia biskupstwo wendeńskie, przemianowane w drugiej połowie XVII wieku na inflanckie, było biskupstwem w dużej mierze tytularnym. Biskupi przeważnie nie rezydowali w swojej diecezji i mało się o nią troszczyli. Opiekę nad nielicznymi katolikami rozciągali tu zwykle biskupi żmudzcy.

Konsekwencją zdobyczy terytorialnych na wschodzie w początkach XVII wieku było wreszcie utworzenie diecezji smoleńskiej (1613). Również i ta diecezja utraciła w XVII wieku większość swego terytorium wraz ze Smoleńskiem (1667), a jej biskupi przebywali z reguły w Warszawie, mało się interesując nielicznymi kościołami i szczupłą garstką wiernych swej diecezji. Odpadnięcie od Polski w połowie XVII wieku całej lewobrzeżnej Ukrainy oraz okręgu Kijowa zmniejszyło znacznie diecezję kijowską, a biskupstwo bakowskie stało się praktycznie — wobec utraty wpływów polskich w Mołdawii — biskupstwem *in partibus infidelium*. Wszystkie te zmiany nie naruszyły jednak zasadniczego trzonu sieci diecezji polskich. Nie uległa też ta sieć w ciągu całego interesującego nas okresu żadnym reorganizacjom, pomimo wysuwanych od czasu do czasu projektów podziału większych diecezji. Do zasadniczych zmian doszło dopiero na skutek rozbiorów.

Uwzględniając więc omówione wyżej niewielkie przesunięcia, które zaszły w XVI i XVII wieku w porównaniu z okresem wcześniejszym, możemy później mówić już do samego końca o stałości

organizacji diecezjalnej na ziemiach polskich aż do rozbiorów. Składały się na nią dwie metropolie: gnieźnieńska i lwowska oraz razem z bakowską 19 diecezji rzymsko-katolickich. Do metropolii gnieźnieńskiej należały diecezje: gnieźnieńska, poznańska, krakowska, włocławska, płocka, wrocławska, chełmińska, wileńska, żmudzka, inflancka (od 1582) i smoleńska (od 1613), zaś do metropolii lwowskiej: lwowska, przemyska, chełmska, łucka, kamieniecka, kijowska i bakowska (dawna serecka). Diecezja warmińska wchodząca wcześniej w skład metropolii ryskiej, po jej upadku była zależna bezpośrednio od Rzymu. Przynależność metropolitalna niektórych diecezji powodowała niekiedy wątpliwości. Diecezja kijowska była niejednokrotnie zaliczana do metropolii gnieźnieńskiej. Arcybiskupi lwowscy uskarżali się ponadto w swych relacjach wysyłanych do Rzymu na początku XVII wieku, iż biskupi chełmscy i łuccy nie chcą uznawać ich zwierzchnictwa, uważając się za podległych arcybiskupowi gnieźnieńskiemu. Dążności separatystyczne przejawiają stale biskupi wrocławscy, nie uznający często w praktyce zwierzchnictwa arcybiskupów gnieźnieńskich. Znajdowało to między innymi wyraz w odmowach brania udziału w synodach prowincjonalnych i przyjmowaniu ich postanowień. Próby formalnego oderwania się od Gniezna i podejmowane w tym kierunku kroki w Rzymie nie odniosły jednak skutku aż do XVIII wieku. Po raz pierwszy diecezję wrocławską traktuje Rzym jako bezpośrednio zależną od Stolicy Apostolskiej w swych pertraktacjach z Prusami w latach 1742—1748. Oficjalnego sformułowania *Ecclesia Vratislaviensis Sedi Apostolicae immediate subiecta* użyto pierwszy raz w bulli papieskiej z 4 III 1748 roku, zawierającej prowizję dla biskupa Schaffgotscha.

Zasygnalizowana wyżej różnorodność pod względem narodowościowym, wyznaniowym a także i politycznym, różna metryka i warunki powstania poszczególnych diecezji spowodowały, że w sieci diecezji rzymsko-katolickich obserwujemy w Polsce przedrozbiorowej daleko posunięte różnice. Wydaje się, że możemy mówić z jednej strony o starych diecezjach polskich, wliczając do nich Wrocław i ewentualnie Warmię oraz Chełmno, a z drugiej strony o wszystkich pozostałych. Linie podziału nie przebiegają tu więc zgodnie z granicami metropolii, głównie dlatego, że nie doszło do utworzenia metropolii dla ziem litewskich i ruskich Wielkiego Księstwa Litewskiego. Odmienność diecezji litewsko-ruskich i ruskich polegała przede wszystkim na tym, iż nie stanowiły one tam — poza rdzenną Litwą i Żmudzią — jedynej sieci diecezjalnej, nakładając się na rodzimą organizację diecezjalną tych terenów prawosławną a później również unicką i ormiańską oraz obejmując znaczną mniejszość zamieszkującej je

ludności. Analogiczna sytuacja była na terenie diecezji inflanckiej, gdzie prawie cała ludność była protestancka, a w dużym stopniu również i na terenie diecezji chełmińskiej oraz w pomorskiej części diecezji włocławskiej.

Sieć diecezjalna w Polsce przedrozbiorowej była bardzo rzadka i występowały w niej duże dysproporcje zarówno pod względem obszaru poszczególnych diecezji, liczby miejscowości wchodzących w ich skład i zamieszkującej je ludności, jak i z punktu widzenia względnej i bezwzględnej liczby katolików obrządku rzymskiego, liczby parafii, wielkości ich okręgów itp. W XVIII wieku wypadało średnio na jedną diecezję rzymsko-katolicką w Polsce około 40 000 km². Cyfra ta jest bardzo wymowna. Znacznie wymowniejsze i posiadające daleko idące konsekwencje są chyba jednak odchylenia od tej średniej. Nie dysponujemy jeszcze dzisiaj w większości wypadków ani precyzyjnymi mapami ani dokładnymi obliczeniami powierzchni poszczególnych diecezji. Zdecydowanie największa — zwłaszcza po zmniejszeniu się w połowie XVII wieku diecezji kijowskiej — była diecezja wileńska. Jej obszar przewyższał kilkakrotnie obszar największej na terenach rdzennie polskich i jednej z największych w skali europejskiej diecezji krakowskiej. Diecezja krakowska obejmowała zaś w interesującym nas okresie około 56 000 km². Mniej więcej dwukrotnie od niej większe były jeszcze diecezje kijowska i łucka. Niezmienność obszarów pozwala tu przyjąć orientacyjnie obliczenia dokonane dla okresu wcześniejszego i powtórzyć, iż z diecezji na terenach polskich gnieźnieńska liczyła około 37 000 km², wrocławska około 36 000 km², poznańska około 26 000 km², płocka około 25 000 km², włocławska około 18 000 km², a chełmińska (bez części pomezańskiej) około 4 500 km². Ogólnie biorąc diecezje wschodnie obejmowały znacznie większy teren, ale miały przy tym znacznie rzadsze parafie i znacznie mniej wiernych.

Dotkliwie odczuwa się brak wygodnych statystyk ludnościowych a zwłaszcza wyznaniowych, które byłyby, obok liczby parafii, czynnikiem decydującym przy porównywaniu diecezji między sobą. Liczby parafii, którymi dzisiaj dysponujemy, są również tylko liczbami przybliżonymi. Oddają one jednak chyba dość prawidłowo sytuację w diecezjach. W XVIII wieku kolejność pod tym względem jest następująca:

1. Kraków	— ok. 950	4. Poznań	— ok. 500
2. Gniezno	— ok. 750	(przed reformacją ok. 700)	
3. Wrocław	— ok. 670	5. Wilno	— ok. 380
(po reformacji)		6. Płock	— ok. 300

7. Włocławek	— ok. 300	14. Chełm	— ok. 80
8. Chełmno	— ok. 180	15. Kamieniec	— ok. 50
9. Przemyśl	— ok. 170	16. Kijów	— ok. 40
10. Łuck	— ok. 150	17. Inflanty	— ok. 20
11. Lwów	— ok. 120	18. Smoleńsk	— ok. 3
12. Warmia	— ok. 100	19. Baków	?
13. Żmudź	— ok. 100		

Liczba ponad 3,5 tys. parafii w ośmiu tylko diecezjach zachodnich (Kraków, Gniezno, Płock, Włocławek, Wrocław, Poznań, Chełmno, Warmia) na ogólną liczbę około 5 tys. parafii we wszystkich diecezjach zdaje się dobrze oddawać sytuację wyznaniową. Wymienione diecezje obejmowały przy tym mniej niż trzecią część powierzchni ówczesnej Polski. Parafie unickie na terenie Rzeczypospolitej szacuje się dla okresu przed pierwszym rozbiorem na około 10 tys. Trzeba jednak zaznaczyć, iż były one z reguły znacznie mniejsze od łacińskich. Na terenie jednej tylko diecezji chełmskiej — nie będącej zresztą przykładem skrajnym — na około 80 parafii rzymsko-katolickich było w XVIII wieku około 500 parafii unickich.

Rozległość polskich diecezji była niewątpliwie czynnikiem utrudniającym sprawne ich funkcjonowanie. Wraz z dużymi dysproporcjami tak pod względem wielkości obszarów, jak też liczby parafii i wiernych, rodziło to projekty reorganizacji sieci diecezjalnej w Polsce. Najdalej idący był projekt nieznanego nam z nazwiska franciszkanina polskiego o. Alberta z około 1631 roku w formie krótkiego memoriału z mapą. Autor przewidywał w nim — biorąc zresztą pod uwagę tylko względy rozległości — utworzenie trzech nowych metropolii: w Krakowie, Wilnie i Kijowie oraz 12 biskupstw między innymi w Warszawie, Lublinie, Piotrkowie, na Pomorzu, w Mińsku, Nowogródku, Grodnie. Projekt ten był w 1631 roku przedmiotem narad kongregacji *de Propaganda Fide*. Nie doczekał się on jednak realizacji, być może z przyczyn, które przewidywał sam autor. Starając się uprzedzić ewentualne zarzuty wymienia on jako główne trudności: 1. zmniejszenie się powagi dotychczasowych biskupów, 2. uzyskanie dla nowych biskupów miejsc w senacie, 3. zdobycie dla nich uposażenia oraz 4. rozwianie obaw, że papieżowi nie chodzi o zwiększenie opłat na rzecz Rzymu. W okresie późniejszym niektórzy biskupi polscy starali się rozwiązywać na własną rękę i bez uszczuplenia swego stanu posiadania trudności związane z zarządem diecezji przez tworzenie podległych sobie tzw. sufraganii terenowych. Sufraganie także powstały: dla Białorusi (1696 — diec. wileńska), w Gdańsku (1766 — diec. włocławska), w Lublinie (1767 — diec. krakowska), w Łowiczu (1781 — diec.

gnieźnieńska), w Trokach (1782 — diec. wileńska), w Sandomierzu (1781 — diec. krakowska) i w Brześciu (1796 — diec. łucka).

Schemat organizacyjny Kościoła katolickiego, w tym także i struktura organizacyjna diecezji, nie uległy w interesującym nas okresie żadnym zasadniczym zmianom, choć z drugiej strony reforma podjęta przez Sobór Trydencki (1545—1563) była w głównej mierze reformą strukturalną. W interesującym nas zakresie polegała ona przede wszystkim na znacznym wzmocnieniu pozycji biskupów ordynariuszy w ich diecezjach oraz na dążeniu do usprawnienia działania istniejących już urządzeń. Sobór Trydencki źródło zła widział bowiem nie w istocie poszczególnych instytucji, ale w wadach ich funkcjonowania i w związanym z tym braku odpowiedniego nadzoru. Czynnikom tym przypisywano znaczną rolę w rozwoju reformacji. W związku z tym też zrodziło się dążenie do ustalenia ścisłych norm i przepisów, a w okresie następnym kładziono duży nacisk na dokładne ich przestrzeganie w praktyce. Prowadziło to do wzrostu znaczenia momentów prawnych i wzrastającej instytucjonalizacji Kościoła. Równoległe do tego jest dążenie do centralizacji władzy w Kościele. Rzym stara się uzyskać wgląd zarówno w sprawy wewnętrzne państw katolickich, jak też i lokalnych Kościołów oraz poszczególnych diecezji. Środkiem do tego stało się ustanawianie w XVI wieku stałych nuncjatur w państwach katolickich, które miały czuwać nad sprawami religijnymi oraz nad politycznymi interesami Rzymu. Dalszym krokiem w tym kierunku było wprowadzenie tzw. procesów informacyjnych przed nominacjami i przeniesieniami biskupów. Miały one dawać kontrolę nad składem episkopatu. Niezmiernie ważnym elementem — przynajmniej w swym założeniu — było również odnowienie i ścisłe unormowanie przez papieża Sykstusa V (1585—1590) tzw. *visitatio liminum apostolorum* (1585). Do znacznie bardziej rygorystycznie egzekwowanego odtąd obowiązku odwiedzania w określonych odstępach czasu (biskupi polscy co 4 lata) bazylik św. Piotra i św. Pawła dołączył bowiem papież również obowiązek składania przez biskupów pisemnych sprawozdań o stanie diecezji. Ich rozpatrywanie zostało powierzone utworzonej w 1564 roku Kongregacji Soborowej, która miała za zadanie nadzór nad wprowadzaniem w życie postanowień trydenckich. Wszystkie te posunięcia miały usprawnić czuwanie nad Kościołem i walkę z reformacją.

Wzmocnienie władzy biskupów i bardziej bezpośrednie wiązanie ich z Rzymem oraz utworzenie stałych nuncjatur spodowało upadek znaczenia metropolitów i znaczne osłabienie więzi metropolitalnych. W Polsce arcybiskupi gnieźnieńscy utrzymali wprawdzie a nawet w pewnym stopniu ugruntowali swoją pierwszą pozycję

w episkopacie zdobytą w okresie wcześniejszym, nie wynikało to jednak z ich prerogatyw jako metropolitów. Z Gnieznem był związany tytuł prymasa Polski, urodzonego legata, pierwszego księcia i senatora, a od pierwszego bezkrólewia również tytuł interrexa. Znaczenie arcybiskupów gnieźnieńskich w polskiej hierarchii kościelnej było więc w interesującym nas okresie znaczeniem przede wszystkim politycznym i prestiżowym. Więź metropolitalna staje się stopniowo tylko formalna, a za tytułem prymasa nie kryją się większe uprawnienia jurysdykcyjne. W XVI—XVIII wieku nie mamy żadnych śladów nadrzędnych wizytacji metropolitalnych. Od czasu ustanowienia za panowania Zygmunta Augusta stałej nuncjatury papieskiej w Polsce sąd nuncjusza zaczyna skutecznie konkurować z sądami apelacyjnymi metropolitów, które stopniowo tracą swoje znaczenie. Istotnym elementem łączącym pozostały jeszcze przez jakiś czas synody prowincjonalne, odgrywające w XVI i w początkach XVII wieku poważną rolę. Przestały one jednak całkowicie funkcjonować jeszcze przed połową XVII wieku. Ostatni synod prowincjonalny w Polsce przedrozbiorowej został zwołany w 1643 roku. Późniejsze przedruki i kodyfikacje nie mogły z pewnością zapełnić luk w polskim ustawodawstwie partykularnym. Metropolici lwowscy nie zwoływali własnych synodów, przyłączając się podobnie jak i w okresie wcześniejszym do synodów prymasowskich. Nic też dziwnego, iż w tych warunkach pozostawali oni nie tylko w cieniu potężnych arcybiskupów gnieźnieńskich, ale również w cieniu wielu bogatszych i bardziej wpływowych biskupów, a nawet swoich własnych sufraganów przemyskich, lepiej od nich uposażonych i piastujących często urzędy kanclerskie.

Sobór Trydencki wzmocnił stanowisko prawne biskupów zarówno w stosunku do metropolitów jak i w stosunku do własnych diecezji. W warunkach polskich potęgowało się to jeszcze przez ich pozycję społeczno-gospodarczą i polityczną w państwie. Biskupi stali się dzięki temu w swych diecezjach rządcami właściwie całkowicie niezależnymi. Rzym był przy tym daleko i nie miał istotnego wpływu na ich karierę w Polsce. W XVII wieku istniało nawet w Sekretariacie Stanu przekonanie, iż biskupi polscy są skłonni uzurpować sobie prerogatywy władzy papieskiej i w ówczesnych instrukcjach dla nuncjuszy zaleca się przeciwdziałanie tym tendencjom. Nominacje biskupów były w Polsce od dawna zależne od króla. Prawo to potwierdził oficjalnie królom polskim papież Sykstus V w 1589 roku. Zatwierdzanie nominacji królewskich w Rzymie stało się zwykłą formalnością. Formalnością były również w praktyce procesy informacyjne przeprowadzane przez nuncjusza przed nominacjami i przeniesieniami na inne, z reguły

bogatsze biskupstwa. Droga do sakry biskupiej prowadziła najczęściej poprzez kancelarię królewską, zasłużenie się królowi i protekcję. Z urzędem podkanclerskim otrzymywało się zwykle jakieś mniejsze biskupstwo. Nominacja zaś na bogatsze była często — przy zasadzie zabraniającej łączenia urzędów państwowych z bogatymi biskupstwami — pretekstem do pozbycia się niewygodnego kanclerza lub podkanclerzego. Biskupstwo dawało przy tym miejsce w senacie. Uprzywilejowani byli pod tym względem tylko biskupi katoliccy z wyjątkiem wrocławskich i bakowskich, których diecezje, wchodzące w skład polskich metropolii leżały jednak poza granicami Rzeczypospolitej. Episkopat rzymsko-katolicki bronił bardzo skutecznie swej wyłączności w tym zakresie aż do rozbiorów. Pierwszy metropolita unicki wszedł do senatu dopiero w okresie sejmu czteroletniego.

Na znaczenie biskupa w Polsce przedrozbiorowej obok jego miejsca w hierarchii kościelnej i godności senatorskiej niemały wpływ miało uposażenie biskupstwa. Te trzy czynniki łączyły się zresztą ze sobą nierozdzielnie. — Im większe i ważniejsze biskupstwo i większe dobra, tym wyższe miejsce w senacie. Stąd dobijanie się o lepsze biskupstwa i bardzo często przechodzenie biskupów z jednej diecezji do drugich, tym bardziej, że różnice w dochodach z poszczególnych diecezji były olbrzymie. Obliczony przez T. Długosza na podstawie na pewno mało precyzyjnych danych z akt Kamery Apostolskiej, przeciętny dochód roczny z poszczególnych biskupstw polskich w ciągu XVII i XVIII wieku oddaje jednak dość prawidłowo różnice pomiędzy tymi biskupstwami. W dukatach rzymskich dochód ten wynosił:

Kraków	—	56 000	Żmudź	—	5 000
Wrocław	—	55 000	Łuck	—	5 000
Gniezno	—	26 000	Kamieniec	—	4 000
Warmia	—	17 000	Lwów	—	4 000
Włocławek	—	15 000	Kijów	—	2 000
Płock	—	11 000	Chełm	—	1 000
Przemyśl	—	9 000	Baków	brak danych	
Wilno	—	9 000	Inflanty	„	„
Poznań	—	8 000	Smoleńsk	„	„
Chełmno	—	5 000			

Szczytem kariery jako pierwsza godność w Kościele polskim było arcybiskupstwo gnieźnieńskie. Nie było ono jednak najbogatsze. Zdarzały się też wypadki, że biskupi krakowscy woleli zrezygnować z godności prymasowskiej znacznie bardziej absorbującej przy mniejszym uposażeniu arcybiskupa. Nie licząc Ba-

kowa i Smoleńska, a w pewnych okresach i Inflant, najuboższe było biskupstwo chełmskie. Do uposażenia biedniejszych biskupstw dołączano z reguły bogate opactwa.

Godności senatorskie i piastowane urzędy powodowały daleko idące zaangażowanie się biskupów w sprawy państwowe odciągając ich od spraw diecezji. Już podstawowe wymaganie Soboru Trydenckiego — przyjętego oficjalnie przez episkopat polski w 1577 roku — dotyczące rezydencji nie mogło być w tych warunkach spełniane. Zdarzało się, że biskupi pełniący funkcje kanclerskie po kilka lat przebywali poza swoją diecezją, lub nawet dokonawszy objęcia diecezji i ingresu do katedry przez zastępcę nigdy się tam osobiście nie zjawili. Również w czasie pobytu na terenie diecezji często mieszkali oni w swych zamkach lub bogatych rezydencjach z dala od katedry, którą odwiedzali tylko w czasie ważniejszych uroczystości kościelnych. I tak na przykład arcybiskupi gnieźnieńscy rezydowali stale w Łowiczu, biskupi płoccy w Pułtusku, a biskupi krakowscy bardzo często w Kielcach. Posiadali oni zwykle bardzo liczne dwory zorganizowane na wzór dworu królewskiego i dworów magnackich, obejmujące szereg godności dworskich i urzędów związanych z zarządem dóbr biskupich oraz liczną klientelę zarówno duchowną jak i świecką, a także znaczne orszaki wojskowe. Dwór nienajbogatszych przecież biskupów włocławskich dochodził w pewnych okresach do trzystu osób. Stanowił on też poważną pozycję w wydatkach biskupa, tym bardziej, iż towarzyszył mu w jego częstych podróżach.

Biskup posiadał w diecezji pełnię władzy zarówno w sprawach religijnych, jak administracyjnych i sądowych. Wykonywał ją za pomocą rozbudowanego i ściśle określonego przez Sobór Trydencki aparatu diecezjalnego. Aparat ten w poważnym stopniu wyręczał biskupa-senatora w jego funkcjach, choć nie stanowił już żadnej konkurencji dla jego władzy. Nie oznacza to, aby biskupi całkiem nie interesowali się sprawami swoich diecezji. Nasilenie tych zainteresowań jest jednak niewątpliwie różne w różnych okresach i u różnych biskupów. Jest ono wyraźnie większe u biskupów drugiej połowy XVI i pierwszej połowy XVII wieku. Ma to widoczny związek z rozwojem reformacji i zaniepokojeniem z powodu czynionych przez nią postępów w szeregu diecezji oraz z nakazami Soboru Trydenckiego, który nie tylko umacniał władzę biskupa w diecezji, ale też na niego składał odpowiedzialność i obowiązek wprowadzania uchwał soborowych w życie. Choć problem recepcji uchwał Soboru Trydenckiego nie został dotąd należycie zbadany i wszystko wskazuje na to, że mamy tu do czynienia z procesem długotrwałym, to jednak wydaje się, że możemy mówić o pewnym modelu biskupa dla tego okresu. Jeżeli nie będzie to

jeszcze biskup-administrator, to z pewnością będzie biskup-reformator, podejmujący wizytacje, wyczulony na niedomagania organizacyjne w swej diecezji, przeprowadzający reorganizację, zwołujący synody diecezjalne. Model biskupa-administratora pojawi się chyba znacznie później — w drugiej połowie XVIII wieku. Będzie to miało — jak się wydaje — związek z Oświeceniem, jak również z przetransponowywaniem na grunt kościelny pewnych elementów absolutyzmu państwowego. Da to w rezultacie bardziej drobiazgowe zainteresowanie się diecezją i daleko idące ingerencje ze strony biskupa. Narzędziem do tego będą listy pasterskie i liczne zarządzenia administracyjne.

Jednym z podstawowych obowiązków nałożonych na biskupów przez Sobór Trydencki było zakładanie seminariów duchownych. Wiąże się to z dążeniem do podniesienia poziomu wykształcenia kleru. Seminaria miały powstać we wszystkich diecezjach, ale sama uchwała Soboru, jak i erygowanie w drugiej połowie XVI i na początku XVII wieku pierwszych seminariów duchownych w Polsce nie oznacza jeszcze zasadniczej zmiany w systemie kształcenia kleru. Zmiana taka dokonywała się powoli i dopiero chyba w drugiej połowie XVIII wieku mamy do czynienia z powszechnym kształceniem kandydatów do stanu duchownego w seminariach. W niektórych diecezjach zresztą pierwsze seminaria duchowne powstały dopiero w XVIII wieku. Małe i przeżywające częste trudności gospodarcze placówki okresu wcześniejszego, kształcące zwykle zaledwie kilku lub kilkunastu kleryków nie były w stanie pokryć zapotrzebowania na kler w olbrzymich diecezjach polskich. Spory procent księży zdobywał więc wykształcenie poza seminariami, głównie zaś w kolegiach jezuickich a później pijarskich. Warunkiem otrzymania święceń kapłańskich było niejednokrotnie tylko odbycie kilkutygodniowych rekolekcji w seminarium diecezjalnym. Warunek dwuletniej nauki zaczynają biskupi stawiać dopiero pod koniec XVII i w XVIII wieku. XVIII wiek przynosi też szereg reorganizacji i rozbudowę sieci seminariów duchownych w Polsce. Przykładem świadomej działalności biskupa w tym zakresie, mającej zaspokoić w pełni potrzeby diecezji, była na dużą skalę podjęta reforma seminariów duchownych w diecezji krakowskiej, którą przeprowadził biskup Konstanty Felicjan Szaniawski (1720—1732). Przez doposażenie i powiększenie starych seminariów i założenie nowego seminarium w Kielcach zwiększył on liczbę miejsc w seminariach duchownych diecezji krakowskiej z 32 do 95. Przyczyną tej reformy był stwierdzony w czasie wizytacji niedobór kleru parafialnego.

W okresie przedrozbiorowym erygowano w Polsce ogółem ponad trzydzieści seminariów duchownych. Najwięcej z nich było w die-

cezji krakowskiej, bo aż 7. Pozostałe diecezje posiadały przeważnie jedno lub dwa.

Uchwały trydenckie wzmacniające pozycję biskupów ordynariuszy przyczyniły się równocześnie do zmniejszenia znaczenia kapituł katedralnych. W warunkach polskich pogłębiało się to jeszcze na skutek stopniowego ubożenia większości kapituł, a głównie chyba ze względu na to, iż zostały one całkowicie pozbawione wpływu na obsadzanie biskupstwa. Elekcje dokonywane przez kapituły były w interesującym nas okresie formalnością, polegającą na posłusznym wyborze nominata królewskiego i na wprowadzeniu go, po prekonizacji w Rzymie, na nowy urząd. Stają się one stopniowo również całkowicie powolne swoim ordynariuszom. Prebendy w kapitułach otrzymywało się zresztą w praktyce, tak jak i biskupstwa za zasługi lub w drodze protekcji; stanowiły one niejako dodatek w postaci uposażenia do kariery politycznej. Stanowiły jednak istotny szczebel na drodze do sakry biskupiej. Powszechne było przy tym posiadanie większej ilości prebend w różnych kapitułach katedralnych i kolegiackich. Wszystko to sprawiało, że tylko nieliczni członkowie kapituł rezydowali stale przy kościołach katedralnych. Funkcje liturgiczne wypełniali za nich wikariusze.

Kapituła jako całość odgrywała jednak znaczną rolę w diecezji, a należenie do niej dawało wysoką pozycję społeczną. Już w okresie wcześniejszym miejsca w kapitułach katedralnych podobnie jak i godności biskupie zostały zarezerwowane dla szlachty. Wyjątek stanowić mogło tylko 5 tzw. kanonii doktorskich, przy obsadzaniu których nie wymagano wykazywania się szlachectwem. Kapituła była korporacją rządzącą się autonomicznie w oparciu o własne statuty i posiadającą obok poszczególnych beneficjów również wspólne często bardzo znaczne dobra. Przynajmniej formalnie pozostało przy niej również prawo udzielania konsensu na niektóre posunięcia biskupa. Kapituła miała ponadto nadzór nad całością dóbr biskupstwa. Największą rolę odgrywała ona jednak w okresach wakansów (*sede vacante*) lub ewentualnej niemożności sprawowania rządów przez biskupa (*sede impedita*). Wówczas to rządy w diecezji obejmowała całkowicie kapituła, która wybierała ze swego grona wikariusza kapitulnego, nazywanego zwykle administratorem oraz administratorów dóbr. Władza ich ustawała jednak całkowicie z chwilą nominacji nowego ordynariusza.

Prestiż kapituły podnosiło wreszcie prawo wysyłania swych przedstawicieli na synody prowincjonalne, sejmiki i do trybunałów. Z jej grona wywodzili się również najwyżsi urzędnicy diecezjalni.

Na wzór kapituły katedralnej były zorganizowane kapituły ko-

legiackie. Obok wypełniania swych funkcji liturgicznych dawały one również ludzi do obsady najważniejszych urzędów na niższych szczeblach organizacji terytorialnej diecezji. W interesującym nas okresie występowały na terenie Polski ogółem 53 kolegiaty. 20 z nich jednak powstało w XVI—XVII wieku (XVI w. — 11, XVII w. — 6, XVIII w. — 3).

Najważniejsze urzędy centralne diecezji były skupione w kurii biskupiej. Najważniejszymi zaś urzędnikami byli wikariusz generalny od spraw administracyjnych i oficjał generalny od spraw sądowych. W interesującym nas okresie niemal z reguły urzędy te były łączone. Wikariusz generalny wyposażony w kompetencje oficjała był kierownikiem kurii, składającej się zwykle z szeregu urzędników (kanclerz, notariusze, assesorzy, oskarżyciel publiczny, obrońca węzła małżeńskiego). Miał on obowiązek stałego przebywania w stolicy diecezji. W praktyce mógł on niemal całkowicie zastępować biskupa ordynariusza w bieżącym administrowaniu diecezją.

W związku z częstymi podróżami i przebywaniem biskupów w innych rezydencjach wytworzył się z czasem urząd audytora kurii, wywodzący się z urzędu marszałka dworu biskupiego. Zadaniem audytora było załatwianie spraw napływających bezpośrednio do biskupa. W niektórych diecezjach audytor był wyposażony we władzę sądową równorzędną z oficjałem generalnym. Zarówno sąd oficjała generalnego jak i audytora załatwiały sprawy w pierwszej instancji przyjmując również odwołania od wyroków oficjałów terenowych. Od ich wyroków nie było w zasadzie odwołania, chyba do wyższej instancji (sąd metropolity, nuncjusz, Rzym).

Biskupi sufragani nie posiadali w diecezji żadnej władzy administracyjnej ani sądowej o ile nie pełnili równocześnie jakiegoś innego urzędu. Ich uposażenie stanowiła zwykle jedna z kanonii w kapitule katedralnej a zadania polegały przede wszystkim na zastępowaniu ordynariusza w czynnościach liturgicznych (wyświęcanie księży, konsekrowanie kościołów, bierzmowanie itp.). Sufragana dobierał sobie ordynariusz. Wymagało to jednak zatwierdzenia i prekonizacji przez papieża. Sufragani nie mieli prawa następstwa po ordynariuszu i zazwyczaj był to szczyt kariery dla ludzi, którzy nigdy nie mieli zostać ordynariuszami. Posiadanie dobrze zorganizowanych urzędów centralnych oraz osobistego zastępcy w czynnościach liturgicznych dawały biskupom bardzo dużą swobodę do zajmowania się sprawami nie związanymi z ich diecezjami.

Ważną i bardzo mocno zaakcentowaną przez Sobór Trydencki rolę w systemie zarządzania diecezją miały odgrywać synody diecezjalne i wizytacje. Ich reaktywizacja i wzrost znaczenia w dru-

giej połowie XVI wieku wiąże się z początkami recepcji uchwał trydenckich a pośrednio z reformacją. Stanowiły one razem system kontrolny, który miał zapewnić biskupowi stały wgląd w sytuację na terenie diecezji i ułatwić w razie potrzeby szybką interwencję. Synody były ponadto sposobem przekazywania duchowieństwu diecezji najważniejszych przepisów i postanowień biskupa. Uzupełniały je tzw. kongregacje dekanalne, będące zebraniami kleru z poszczególnych dekanatów. Miały się one odbywać dwa razy do roku.

W myśl uchwał Soboru Trydenckiego synody diecezjalne mieli biskupi zwoływać co roku, synody zaś prowincjonalne miały się odbywać raz na trzy lata. Episkopat polski uzyskał zgodę na zwoływanie synodów diecezjalnych co trzy lata, a prowincjonalnych co sześć lat. Jednakże i te okresy nie były w praktyce przestrzegane. Po stosunkowo większym ruchu synodalnym w drugiej połowie XVI i w pierwszej XVII wieku synody prowincjonalne przestały być w ogóle zwoływane, a diecezjalne stały się rzadkością. Zastąpiły je z czasem listy pasterskie biskupów. Od XVII wieku akta synodalne były z reguły ogłaszane drukiem.

Obowiązek wizytowania diecezji złożył Sobór Trydencki na biskupów ordynariuszy. Mieli oni wizytować swoje diecezje co roku. Zaniepokojeniu postępami reformacji należy niewątpliwie przypisać, że wizytacje potrydenckie rozpoczynają się w Polsce już w 60-tych latach XVI wieku. Przy rozlicznych pozakościelnych zajęciach biskupów i przy olbrzymich diecezjach polskich nie mogło jednak być mowy o corocznych wizytacjach całych diecezji, a do rzadkości należą wizytacje przeprowadzane osobiście przez biskupów. Zwykle biskup ograniczał się do zwizytowania kilku ważniejszych kościołów przeważnie kolegiackich, pozostawiając resztę swoim delegatom. Wizytacja całej diecezji przeprowadzona przez biskupa lub delegowanych przez niego wizytatorów była wizytacją generalną. Prócz tego były wizytacje archidiakońskie i dziekańskie.

W organizacji terytorialnej diecezji nie spotykamy w interesującym nas okresie nowych jednostek nieznanych w okresach wcześniejszych. Jednakże i tutaj możemy chyba mówić o ogólnej tendencji do reaktywizacji starych urządzeń oraz o pewnych trwałych przesunięciach kompetencyjnych.

Największymi jednostkami terytorialnymi, na jakie rozpadały się diecezje, pozostały w dalszym ciągu w większości diecezji polskich archidiakonaty. Przetrwały one u nas do końca XVIII wieku. Zarówno Sobór Trydencki, jak i polskie synody prowincjonalne z XVI wieku ograniczyły jednak znacznie kompetencje archidiakonów. Odebrane im zostały przede wszystkim wszelkie upraw-

nienia jurysdykcyjne i administracyjne. Stali się archidiakoni w interesującym nas okresie jedynie stałymi wizytatorami, wizytującymi swoje okręgi z ramienia biskupa. Ich stosunkowo długie przetrwanie w Polsce, a nawet sporadyczne tworzenie nowych archidiakonatów jeszcze w XVIII wieku należy przypisać rozległości polskich diecezji. Niektóre mniejsze i późniejsze diecezje nie miały archidiakonatów. Sieć archidiakonatów w poszczególnych diecezjach była na ogół daleka od jednolitości. Zachodziły w niej często duże dysproporcje pod względem wielkości okręgów. W diecezji krakowskiej na przykład — gdzie różnice te występują szczególnie jaskrawo — wielkość archidiakonatów waha się w pierwszej połowie XVIII wieku od niecałych 500 do ponad 15 tys. km^2, przy czym w skład ich wchodzi od 1 od 19 dekanatów i od 14 do 387 parafii.

Odebrane archidiakonom kompetencje w zakresie sądownictwa przeszły w interesującym nas okresie całkowicie na oficjałów terenowych, których zwykle było w diecezji kilku i którzy mieli osobne okręgi zwane oficjalatami, składające się najczęściej z kilku dekanatów. Okręgi te nie pokrywały się z archidiakonatami. Od wyroków oficjałów można się było odwoływać do oficjała generalnego lub do biskupa.

Dużą rolę w strukturze organizacji terytorialnej diecezji odgrywały zwłaszcza od Soboru Trydenckiego dekanaty. Instytucja ta znana od średniowiecza, ale znajdująca się pod jego koniec w upadku, przeżywa w Polsce od drugiej połowy XVI wieku swój renesans. Synod prowincjonalny z 1563 roku zobowiązywał już biskupów polskich do odnawiania starych i tworzenia w miarę potrzeby nowych dekanatów we wszystkich diecezjach. Zwracają też na nie uwagę synody diecezjalne. Mnożą się przepisy dotyczące kompetencji i obowiązków dziekanów oraz sposobów przeprowadzania kongregacji dekanalnych. Dziekani mieli czuwać nad klerem a pośrednio również nad religijnością wiernych swoich dekanatów. Do ich obowiązków należało zwoływanie dwa razy do roku kongregacji kleru swojego dekanatu oraz — co zdaje się nie we wszystkich diecezjach było praktykowane — wizytować podległe sobie parafie. Mieli czuwać nad wykonywaniem swoich obowiązków przez plebanów oraz nad moralnością kleru i wiernych. Mieli oni również obowiązek przesyłania sprowozdań z kongregacji dekanalnych do biskupa, a w razie stwierdzenia wykroczeń powiadamiać o tym oficjałów.

Przy zaniku kompetencji archidiakonów dziekani stali się rzeczywiście — pomimo nie zawsze sprawnego działania tej instytucji — najważniejszym ogniwem pośrednim pomiędzy klerem a biskupem i centralnymi władzami diecezji.

Wszystkie diecezje polskie były podzielone na dekanaty, a w niektórych z nich sieć dekanatów była w ciągu XVI—XVIII wieku uzupełniana. Niekiedy doprowadzało to do prawie idealnego wyrównania liczby parafii w poszczególnych dekanatach. Były jednak diecezje, w których istniały bardzo duże dysproporcje. Pozostając przy dość skrajnym także i pod tym względem przykładzie diecezji krakowskiej — w której nota bene nie było większych reorganizacji — będziemy mieli najmniejszy dekanat składający się z 7 parafii i największy obejmujący ich około 40. Dla przeciwstawienia: w każdym dekanacie diecezji płockiej, po uzupełnieniu ich sieci w XVI i XVII wieku, było około 10 parafii.

Najniższym, ale równocześnie najważniejszym ogniwem organizacyjnym diecezji z punktu widzenia jej zadań społeczno-religijnych była parafia.

Wiesław Müller

WSKAZÓWKI BIBLIOGRAFICZNE

Nie ma całościowego opracowania organizacji diecezjalnej w Polsce XVI—XVIII w. Również szereg zagadnień bardziej szczegółowych oczekuje opracowania monograficznego. Podstawowych informacji o poszczególnych diecezjach dostarcza *Encyklopedia Kościelna* Nowodworskiego. Poszerzeniu wiadomości mogą służyć między innymi:

T. Długosz, *Biskupi polscy XVII i XVIII w., obsada, dyspensy, taksy,* „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", 5 (1958) z. 2; T. Długosz, *Projekt utworzenia nowych biskupstw w Polsce przed rokiem 1631,* „Collectanea Teologica", 12 (1931); T. Długosz, *Z dziejów diecezji smoleńskiej,* Lwów 1937; J. Grzywacz, *Nominacja biskupów w Polsce przedrozbiorowej,* Lublin, 1960; T. Korzon, *Wewnętrzne dzieje Polski za Stanisława Augusta* (1764—1794), Kraków—Warszawa 1897—8, T. 6; E. Kuntze, *Utworzenie biskupstwa wendeńskiego przez Stefana Batorego, Studia historyczne ku czci Stanisława Kutrzeby,* Kraków 1938, T. 2; J. Kurczewski, *Biskupstwo wileńskie od jego założenia aż do dni obecnych zawierające dzieje i prawa biskupów i duchowieństwa dyecezji wileńskiej oraz wykaz kościołów, klasztorów, szkół i zakładów dobroczynnych i społecznych,* Wilno, 1913; St. Librowski, *Wizytacje diecezji włocławskiej, Cz. 1: Wizytacje diecezji kujawskiej i pomorskiej. T. 1: Opracowanie archiwalno-źródłoznawcze. Z. 1: Wstęp ogólny,* „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne", 8 (1964); W. Müller, *Diecezja krakowska w relacjach biskupów z XVII—XVIII wieku,* Lublin 1965 (w druku); J. Nowacki, *Archidiecezja poznańska w granicach historycznych i jej ustrój,* (Poznań) 1964. W: tenże, *Dzieje Archidiecezji poznańskiej,* t. II; A. Petrani, *Nauka prawa kanonicznego w Polsce w XVIII i XIX wieku,* Lublin 1961; L. Winowski, *Stosunki między biskupstwem wrocławskim a metropolią gnieźnieńską w latach 1740—1748,* „Przegląd Zachodni", 1955, nr 3/4.

STANISŁAW LITAK

ZAGADNIENIE PARAFII W XVI – XVIII WIEKU

Celem niniejszego szkicu jest zasygnalizowanie szeregu problemów z zakresu struktury i funkcji społecznej parafii w XVI—XVIII w. Nie może tu być mowy o próbie rozwiązania któregokolwiek z nich gdyż nie pozwalają na to, ani obecny stan badań, ani rozmiary niniejszego opracowania.

Wychodząc z powyższego założenia zwrócono uwagę na takie problemy jak: I gęstość parafii i kościołów, II duchowieństwo parafialne i służba kościelna, III zagadnienie duszpasterstwa i praktyk religijnych ludności, IV organizacje wiernych, V opieka społeczna i oświata. W miarę możliwości starano się zwracać uwagę na zmiany zachodzące w zakresie wymienionej problematyki w okresie XVI—XVIII w.

W połowie XVI w. reformacja w Polsce była w pełnym rozwoju. Duża atrakcyjność, zwłaszcza w wyższych kręgach społecznych, haseł głoszonych przez reformatorów, jak również niezdecydowanie a nawet w pewnych wypadkach wyraźna do nich sympatia niektórych dostojników kościelnych oraz przejście na protestantyzm większości dygnitarzy państwowych, jak też stosowanie w praktyce przez magnatów i szlachtę zasady: *cuius regio eius religio*, stanowią splot najważniejszych przyczyn gwałtownego rozprzestrzeniania się nowej ideologii religijnej w Polsce około połowy XVI w.

W dużej mierze przejęte hasłami reformacji górne warstwy społeczne (magnateria, szlachta, patrycjat miejski) starając się wprowadzić na poddane ich wpływom tereny nową religię zamieniały dotychczasowe kościoły katolickie na zbory protestanckie. W wyniku tego procesu katolicy w Polsce utracili przejściowo lub na stałe znaczną część kościołów parafialnych, co automatycznie wpłynęło na zmniejszenie się liczby parafii w poszczególnych diecezjach.

Przyjęcie postanowień Soboru Trydenckiego przez króla na

sejmie w Parczewie w r. 1564 a w kilkanaście lat później, choć z oporami również i przez episkopat polski na synodzie piotrkowskim w r. 1577 oraz sprowadzenie do Polski w r. 1564 zakonu jezuitów dały jednocześnie program i gotowe narzędzie do walki z prądami reformacyjnymi w Polsce. Opowiedzenie się oficjalnych czynników państwowych i kościelnych za katolicyzmem było u nas jak się wydaje punktem zwrotnym w rozwoju reformacji. Odtąd też datuje się, spowodowane również i innymi przyczynami, kurczenie się zasięgu wpływu protestantyzmu, do czego w wybitnym stopniu przyczynili się przede wszystkim jezuici. Równocześnie z ustępowaniem protestantyzmu Kościół katolicki stopniowo wyrównywał poniesione głównie w parafiach i wiernych straty. Największe i trwałe ubytki pod tym względem wystąpiły w diecezjach, w których znajdowały się większe skupiska ludności niemieckiej. Dotyczy to w pierwszym rzędzie związanej aż do XVIII w. z prowincją gnieźnieńską, choć pozostającej poza granicami kraju, diecezji wrocławskiej, oraz Prus Królewskich i Książęcych a także częściowo diecezji poznańskiej. W pozostałych diecezjach, mimo iż w pierwszym okresie fali reformacyjnej znaczna część kościołów (np. w diecezji krakowskiej) przeszła w ręce innowierców, to jednak proces ten nie okazał się trwały. W ciągu XVII w. ogromna ich większość wróciła do katolików. W Małopolsce i na Rusi do czasów Stanisława Augusta przetrwały już tylko bardzo nieliczne zbory protestanckie.

I. GĘSTOŚĆ PARAFII I KOŚCIOŁÓW

Przechodząc do omówienia zagadnienia zagęszczenia sieci parafialnej na poszczególnych terenach w XVI—XVIII w. zajmiemy się głównie ziemiami Polski centralnej. Pominiemy natomiast ten problem na terenach wschodnich i północno-wschodnich Państwa Polsko-Litewskiego ze względu na dużą jego złożoność wynikającą z pewnej odrębności etnicznej i wyznaniowej tych ziem. Nie będziemy się także zajmować Śląskiem, tj. diecezją wrocławską, w której proces rewindykacji parafii z rąk protestantów rozpoczął się na większą skalę dopiero po zakończeniu wojny trzydziestoletniej (1648) i trwał przez kilkadziesiąt lat następnych.

Problem zagęszczenia sieci parafii na określonym wyżej terenie będzie najbardziej zrozumiały, jeśli go przedstawimy w stosunku do powierzchni, przeliczając 1 parafię na km². Wychodząc z tego założenia w drugiej połowie XVI w. najgęstsza sieć parafialna występowałaby na terenie Prus Królewskich a więc w województwach: chełmińskim, malborskim i pomorskim, położonych na obszarach diecezji: chełmińskiej, płockiej, włocławskiej, pomezańskiej

(administrowanej w tym czasie przez biskupów chełmińskich), warmińskiej i gnieźnieńskiej. Ogólnie na terenie Prus Królewskich 1 parafia występowała na ok. 52 km^2 oraz na ok. 790 mieszkańców. W poszczególnych zaś województwach przeciętna wielkość parafii kształtowała się następująco:

woj. malborskie	33,8 km^2
woj. chełmińskie	39,1 km^2
woj. pomorskie	65 km^2

Wysoka średnia km^2 powierzchni na 1 parafię w województwie pomorskim, podnosząca znacznie średnią całych Prus Królewskich, tłumaczy się dużym zalesieniem tego województwa. Przeciętna ilość osiedli na 1 parafię wynosiła tu jednak, tak jak w pozostałych województwach 5. Z pośród zaś 193 parafii (należących do diecezji włocławskiej i archidiecezji gnieźnieńskiej) województwa pomorskiego aż 116 (60,1%) składało się z 1—4 miejscowości. Faktycznie powyższe średnie km^2 na 1 parafię będą jednak trochę wyższe ze względu na sprotestantyzowanie ok. połowy XVI w. niektórych terenów, co ze względu na brak źródeł nie zostało tu dostatecznie uwzględnione.

Podobnie przedstawia się sprawa na terenie Wielkopolski, tzn. w diecezjach włocławskiej, poznańskiej i gnieźnieńskiej. Według obliczeń A. Pawińskiego, w drugiej połowie XVI w. 1 parafia wypadała tu na ok. 51 km^2. Liczba zaś mieszkańców na 1 parafię przeciętnie wynosiła ok. 1192. Największe zagęszczenie parafii (1 parafia na 40,1 km^2) występuje w województwie kaliskim (archidiecezja gnieźnieńska), najmniejsze zaś w województwie inowrocławskim (1 parafia na 71 km^2). Zróżnicowanie w zakresie zagęszczenia sieci parafialnej pokrywa się tu całkowicie ze zróżnicowaniem gęstości zaludnienia. Gęstość sieci parafialnej na obszarze Wielkopolski najlepiej ilustruje poniższe zestawienie przeciętnych km^2 na 1 parafię w obrębie poszczególnych województw i ziem:

woj. kaliskie	40,1 km^2,
ziemia wieluńska	42,1 km^2,
ziemia dobrzyńska	47,9 km^2,
woj. brzeskie	48,5 km^2,
woj. łęczyckie	58,9 km^2,
woj. poznańskie	60,1 km^2,
woj. sieradzkie	69,9 km^2,
woj. inowrocławskie	71 km^2.

Przedstawiony w powyższym zestawieniu stan, podobnie jak

w Prusach Królewskich, całkowicie już nie odpowiadał sytuacji z drugiej połowy XVI w. Rejestry poborowe bowiem, w oparciu o które została tu ustalona liczba parafii, traktując parafię jako jednostkę administracyjno-skarbową nie zawsze uwzględniały zmiany, jakie tu zaszły na skutek reformacji w pierwszej połowie XVI w. Tymczasem w rezultacie tych zmian na niektórych terenach Wielkopolski znaczna część kościołów parafialnych przeszła w ręce protestantów, w związku z czym zmniejszyła się liczba parafii. Powyższe średnie parafii na km² będą więc zaniżone. Różnice między stanem faktycznym a podanym wyżej tylko częściowo się redukują na skutek zwykle występujących w ogóle w rejestrach poborowych opuszczeń pewnego procentu parafii. Przytoczone wyżej zastrzeżenia należy w pierwszym rzędzie odnieść do tych terenów diecezji poznańskiej, które leżały poza granicami kraju, jak też do dekanatów Wałcz, Międzyrzecz i Wschowa, w których znajdowały się większe skupiska ludności niemieckiej.

Znacznie wyższa przeciętna km² na 1 parafię występowała na terenie Małopolski tzn. w diecezji krakowskiej. Ogólnie w skali całej diecezji 1 parafia występowała na ok. 60 km² i ok. 1320 mieszkańców. W poszczególnych województwach zagęszczenie parafii wyglądało następująco:

woj. krakowskie	40,7 km²,
woj. sandomierskie	68,8 km²,
woj. lubelskie	134,3 km².

Najrzadszą sieć parafialną posiadało tu więc województwo lubelskie.

Jeszcze rzadszą siecią parafialną pokryte było Mazowsze. Średnio 1 parafia występowała tu na ok. 71 km². Ludności jednak na 1 parafię występowało tu mniej niż w Wielkopolsce i Małopolsce, mimo iż średni obszar parafii był tu znacznie większy. Na 1 parafię wypadało tu przeciętnie ok. 1020 ludzi. Podobnie jak w Wielkopolsce i Małopolsce nie było tu jednolitości pod względem zagęszczenia parafii. Również na Mazowszu obserwuje się duże różnice między poszczególnymi województwami. Podczas gdy w województwach płockim i rawskim 1 parafia wypadała na ok. 51 km², to w mazowieckim 1 parafia wypadała na ok. 85 km².

Z powyższego zestawienia wynika, że na terenach północno-wschodnich średnia wielkość parafii jest wyższa niż na ziemiach centralnej Polski. W najbardziej wysuniętym na północny wschód województwie podlaskim, obejmującym część diecezji łuckiej, średnia wielkość parafii dochodziła już do ok. 171 km². Teren ten jednak nie był już jednolity pod względem wyznaniowym.

Nie jest więc całkowicie porównywalny z resztą omawianego obszaru.

Przedstawione wyżej zróżnicowanie pod względem przeciętnej km² na 1 parafię najlepiej ilustruje poniższe zestawienie:

woj. malborskie	33,8 km²,
woj. chełmińskie	39,1 km²,
woj. kaliskie	40,1 km²,
woj. krakowskie	40,7 km²,
ziemia wieluńska	42,1 km²
ziemia dobrzyńska	47,9 km²,
woj. brzeskie	48,5 km²,
woj. płockie	50,6 km²,
woj. rawskie	50,7 km²,
woj. łęczyckie	58,9 km²,
woj. poznańskie	60,1 km²,
woj. pomorskie	65 km²,
woj. sandomierskie	68,8 km²,
woj. sieradzkie	69,9 km²,
woj. inowrocławskie	71 km²,
woj. mazowieckie	85 km²,
woj. lubelskie	134,3 km²,
woj. podlaskie	170,6 km².

Z przedstawionego zestawienia jasno wynika, że gęsta sieć parafii występowała na terenach o starym osadnictwie oraz, jak się wydaje, na terenach pozostających pod wpływem kolonizacji niemieckiej (Prusy Królewskie). Z drugiej strony można zauważyć związek między charakterem osadnictwa a gęstością sieci parafialnej. Im dalej posuwamy się w kierunku wschodniego Mazowsza i Podlasia, tym bardziej zwiększają się średnie wielkości obszarów parafialnych. Największe średnie km² na 1 parafię występują w województwach lubelskim i podlaskim. Charakterystyczne jest, że północna część województwa lubelskiego (ziemia łukowska) oraz województwa: mazowieckie i podlaskie stanowiły największe skupiska słabej ekonomicznie drobnej szlachty. Dotychczasowe badania wykazały, że na obszarach zajętych przez drobną szlachtę sieć parafialna była z reguły rzadka, ponieważ szlachta ta ze względu na swe ubóstwo nie była zdolna do kosztownej fundacji uposażenia dla nowych parafii. Stąd też tam, gdzie ona była osiedlona, kościoły parafialne najczęściej występowały w ośrodkach średniej lub wielkiej własności (np. ziemia łukowska).

Wobec dużych okręgów parafialnych zwłaszcza na terenach wschodnich, a więc na wschodnim Mazowszu, czy też w północno-wschodniej Małopolsce, kościół parafialny nie zawsze mógł być

miejscem kultu uczęszczanym przez całą ludność danej parafii. Pewnym uzupełnieniem kościołów parafialnych na terenach rzadko pokrytych siecią parafialną były kaplice publiczne i prywatne, które, podobnie jak w okresie wcześniejszym, zakładano w XVI—XVIII w. w bardziej oddalonych od kościołów parafialnych wsiach. Z XVII i XVIII-wiecznych akt wizytacji kościołów i parafii wynika, że przynajmniej niektóre kaplice publiczne faktycznie spełniały funkcje kościołów parafialnych.

Magnaci, a za nimi zamożniejsza szlachta, utrzymywali ponadto prywatne kaplice wraz ze stałymi kapelanami, przeważnie zakonnikami (zakonów żebraczych). W nabożeństwach ogólno-parafialnych zobowiązani byli oni brać udział tylko w ważniejsze święta.

Ważną rolę spełniały również kościoły klasztorne, które w praktyce pod wieloma względami zastępowały kościoły parafialne, o co zresztą plebani mieli pretensje do zakonników, ponieważ klasztory w ten sposób przechwytywały część dochodów prawnie przysługujących plebanom.

Kościoły parafialne wiejskie i małomiasteczkowe, jak też kaplice publiczne najczęściej były drewniane i na ogół słabo wyposażone w sprzęt i paramenta. Tak np. na terenie ziemi łukowskiej do pierwszej połowy XVII w. wszystkie kościoły parafialne były drewniane. W okresie zaś do drugiej połowy XVIII w. na 15 występujących tam kościołów parafialnych wzniesiono zaledwie 4 murowane. W roku zaś 1929 spośród wspomnianych 15 kościołów tylko 4 były drewniane. Nieco korzystniej sprawa ta wygląda w wypadku prepozytury wiślickiej, gdzie już w drugiej połowie XVIII wieku widać przewagę kościołów murowanych (39) nad drewnianymi (13). Również na przykładzie innych terenów Polski można stwierdzić, że murowane kościoły wiejskie lub małomiasteczkowe zaczynają się pojawiać dopiero w XVII w. Nie dotyczy to oczywiście wielkich miast lub też miejscowości odgrywających większą rolę polityczną w średniowieczu albo będących siedzibami lub ośrodkami magnackimi (np. Zamość), gdzie z reguły kościoły były murowane i bogato zdobione oraz wyposażone w różnego rodzaju drogocenne sprzęty.

W dalszym ciągu jeszcze niedostateczne badania sondażowe na wybranych terenach Polski wskazują, że pod względem ogólnej liczby parafii, nie zaszły większe zmiany w XVII—XVIII w. W okresie tym zlikwidowano ostatecznie główne ogniska protestantyzmu, nie likwidując jednak samego problemu innowierców całkowicie. Można jednak zauważyć, że przynajmniej w centralnych dzielnicach Polski, za wyjątkiem diecezji włocławskiej i poznańskiej, w zasadzie rewindykowano z rąk protestantów przeważną część a często wszystkie kościoły należące dawniej do

katolików. Równocześnie na niektórych terenach świeżo zajętych przez osadnictwo (np. krawędzie puszczy Solskiej) powstają nowe ośrodki parafialne. Na niektórych terenach można w omawianym okresie stwierdzić pewne zmniejszenie się liczby parafii. Np. na terenie Krajny ubyło w ciągu XVII i XVIII w. ok. 27% parafii. Proces ten obserwuje się zarówno na obszarach o silnym oddziaływaniu protestantyzmu (Wielkopolska), jak też na Mazowszu, które prawie nie zostało tknięte przez reformację. W stosunku do całej ludności diecezji płockiej w r. 1776 (334 427) było tu zaledwie 1,5% dysydentów. Z porównania wykazu parafii diecezji płockiej znajdującego się w aktach synodalnych z r. 1632 (320) z wykazami parafii tejże diecezji z lat 1775 i 1776 (ok. 306) wynika, że przy zasadniczo stałej liczbie ludności w ciągu 143 lat ilość parafii w diecezji płockiej zmniejszyła się o ok. 14, tj. o 4,3% w stosunku do stanu z r. 1632. Powyższe zmniejszenie się liczby parafii w diecezji płockiej, jak świadczy o tym wzmianka w relacji o stanie diecezji do Rzymu biskupa płockiego Sebastiana Dembowskiego z r. 1742, nastąpiło już w pierwszej połowie XVIII w. Pomijając fakty pozostawiania, zwłaszcza na terenach zachodnich i północnych, pewnej części kościołów w rękach protestantów, przyczyny tego zjawiska leżały przede wszystkim w samowolnym zagarnięciu części uposażenia kościołów parafialnych przez patronów w okresie reformacji oraz w koncentracji wielkiej własności kosztem drobnej i braku jej zainteresowania w utrzymaniu niektórych kościołów (Krajna), jak też w zniszczeniach wojennych XVII i XVIII w., oraz upadku gospodarczym kraju. Nie bez znaczenia były również okresowe wyludnienia niektórych terenów w wyniku wspomnianych wojen. Ponadto w rezultacie spadku wartości pieniądza w drugiej połowie XVII i w pierwszej połowie wieku XVIII wiele kościołów uposażonych między innymi w kapitałach straciło część swoich dochodów.

Ubytek kościołów parafialnych nie zawsze oznaczał jednak ubytek kościołów w ogóle, gdyż jak świadczy choćby nawet wspomniana wyżej relacja biskupa Dembowskiego z r. 1742 raczej częstsze były wypadki zamiany kościołów parafialnych na filialne niż całkowite ich opuszczenie. Stąd też wydaje się, że minimalne zmniejszenie się liczby parafii na niektórych terenach nie miało w praktyce większego znaczenia.

Ubytek parafii nie zaznaczył się w ogóle na terenie diecezji krakowskiej. Z porównania przeciętnej km^2 na 1 parafię w XVIII (56) z przeciętną km^2 w drugiej połowie XVI w. (60) można by nawet wnosić o pewnym wzroście liczby parafii. Wniosek taki byłby jednak przedwczesny i tylko pozornie słuszny. Powyższa różnica między w. XVI i XVIII wynika raczej z niejednolitej

podstawy źródłowej dla obydwu okresów. Dla XVIII w. dysponujemy tu znacznie pewniejszymi źródłami, jakimi są wykazy parafii w aktach synodu biskupa krakowskiego Kazimierza Łubieńskiego z r. 1711 oraz akta wizytacyjne parafii. Obliczone więc na podstawie wymienionych źródeł średnie km^2 na 1 parafię są o wiele bardziej zbliżone do rzeczywistości, niż analogiczne obliczenia dla XVI w. oparte na rejestrach poborowych. Dlatego też wydaje się, że nie będziemy dalecy od prawdy jeśli stwierdzimy, że w zasadzie istnieje w diecezji krakowskiej duża stabilność pod względem rozwoju sieci parafialnej w XVI—XVIII w. Wydaje się, że poza nieznacznym ubytkiem parafii na pewnych terenach poważniejszych zmian pod względem liczby parafii i kościołów nie było w całej Polsce. Wycinkowe co prawda badania wskazują, że zmian tych nie zauważa się nawet jeszcze w XIX w.

Obok dużej na ogół stabilności i tendencji do nieznacznego zmniejszenia się na pewnych terenach liczby parafii, można jednak zauważyć w XVII i XVIII w. jeszcze inne zjawisko, mianowicie duży skok w rozwoju zakonów. Na podstawie wykazu klasztorów biskupa krakowskiego Jerzego Radziwiłła z końca XVI w. oraz danych nuncjusza Józefa Garampiego co do liczby klasztorów w Polsce w drugiej połowie XVIII w., jak również w oparciu o inne źródła z XVII i XVIII w. można stwierdzić, że w diecezji krakowskiej w okresie od schyłku XVI w. (70) do drugiej połowy w. XVIII (162) przyrost nowych klasztorów wynosił 131%. Szczególnie duży był przyrost klasztorów żeńskich, których ilość wzrosła przeszło trzykrotnie. Nieco wolniej wzrastała liczba klasztorów męskich, których przyrost równał się 118%. Powyższe zjawisko ma duże znaczenie z punktu widzenia stosunku klasztorów do parafii. Wydaje się rzeczą niewątpliwą, że w omawianym okresie kościoły klasztorne przejęły niektóre funkcje kościołów parafialnych, uzupełniając w ten sposób rzadką na niektórych terenach sieć parafialną. Ślady podobnej ich roli znajdujemy choćby nawet w postaci licznych skarg plebanów i biskupów na kler zakonny, powstałych na tle wchodzenia zakonników w niektóre prawa plebanów. Obok tego obserwuje się w XVIII w. przynajmniej na niektórych terenach przychwytywanie pewnej części beneficjów związanych z kościołami parafialnymi (plebanie, altarie, promotorie bractw i inne) przez zakonników. Zdarzały się również wypadki angażowania zakonników na wikariaty. Tak np. w końcu XVIII w. według spisu parafii i duchowieństwa diecezji płockiej z r. 1785 ok. 18% beneficjów parafialnych było obsadzonych zakonnikami w mniejszym lub większym stopniu zajmującymi się pracą duszpasterską.

Osobnym zagadnieniem są duże zagęszczenia kościołów i wielkie

skupiska kleru w miastach. W XVI—XVIII w. można zauważyć olbrzymią dysproporcję między wsią a miastem. Podczas gdy na wsi kościoły były na ogół rzadko rozmieszczone, to w miastach występują bardzo duże ich skupiska. Dotyczy to przede wszystkim dużych miast, jak: Kraków, Warszawa, Lublin, Poznań czy Wilno. Problem ten występuje również w małych miasteczkach, chociaż w znacznie mniejszej skali.

Omawiając kwestię skupisk kościołów w miastach nie można ściśle wyodrębniać kościołów parafialnych od klasztornych oraz innych kościołów nieparafialnych. Kościoły te często skutecznie konkurowały z kościołami parafialnymi, zaspokajając potrzeby religijne wiernych. Wiąże się to, jak się wydaje, z niezbyt rygorystycznym przestrzeganiem w praktyce przymusu parafialnego, jak również z dużą ilością różnych bractw skupiających wiernych przy kościołach klasztornych.

Szczególnie duże nagromadzenie różnych kościołów obserwuje się w stołecznym Krakowie. W pierwszej połowie XVII w. liczył on wraz z Kazimierzem i Kleparzem ok. 30 000 mieszkańców i posiadał ponad 50 kościołów.

Samych kościołów parafialnych w tym czasie było w Krakowie, według relacji o stanie diecezji do Rzymu biskupa krakowskiego Piotra Gembickiego z r. 1644, 11. Na jeden kościół wypadało tu więc ok. 600 ludzi, a na jeden kościół parafialny ok. 2727. Jeśli uwzględnimy okoliczność, że ludności Krakowa nie stanowili wyłącznie katolicy, ale znajdował się wśród nich spory odsetek żydów, jak również pewna, jak się zdaje, nieznaczna ilość protestantów, to na jeden kościół wypadnie jeszcze mniej osób. W praktyce w obrębie dzisiejszego Starego Krakowa nie było prawie ulicy (z wyjątkiem Floriańskiej), przy której nie stałby jakiś kościół. Przy niektórych zaś ulicach stało ich po kilka.

Kraków stanowił również wielkie skupisko, związanego z powyższymi świątyniami, jak również z siedzibą biskupa i dworem królewskim, duchowieństwa. W połowie XVII w. ilość duchowieństwa świeckiego i zakonnego szacuje się tu na ok. 1500 osób, nie licząc zakonnic, których było co najmniej kilkaset. W rezultacie więc, jeden duchowny świecki lub zakonny (łącznie z braćmi) przypadał tu na ok. 20 mieszkańców. Liczba ta ulegnie znacznemu zmniejszeniu, jeśli uwzględnimy tylko ludność katolicką, po odliczeniu żydowskiej.

Powyższa sytuacja nabrała jeszcze na sile w ciągu następnego stulecia, w którym z jednej strony zmniejszyła się ludność Krakowa (łącznie z Kazimierzem i Kleparzem) do 9193 w r. 1782, z drugiej zaś podwyższyła się liczba kościołów, dochodząc, według relacji o stanie diecezji do Rzymu biskupów Andrzeja Stanisława

Załuskiego i Kajetana Sołtyka z lat 1751 i 1765 razem z kaplicami i kościołami klasztornymi do liczby ponad 70, w tym 5 kolegiat i 12 kościołów parafialnych. Mimo jednak wzrostu liczby kościołów zwłaszcza zaś klasztornych (w stosunku do XVII w. przyrost równa się 150%) można zauważyć w tym czasie zmniejszenie się liczby duchowieństwa zakonnego, na skutek zmniejszenia się liczebności zakonników w klasztorach. W okresie zbliżonym do pierwszego rozbioru (lata 1773—1774) szacuje się księży świeckich i zakonnych w Krakowie łącznie z jezuitami na ok. 1000 osób. W odniesieniu jednak do liczby ludności Krakowa w tym czasie, liczba duchownych znacznie się zwiększyła. W rezultacie tego w końcu XVIII w. na jednego duchownego wypadało ok. 9 mieszkańców tego miasta, podczas gdy w pierwszej połowie XVII w., jak stwierdziliśmy wyżej na jednego duchownego wypadało ok. 20 osób.

W związku z tym co wyżej powiedzieliśmy powstaje jednak pytanie, jaki procent z przytoczonych danych liczbowych odnoszących się do kleru zajmował się duszpasterstwem, względnie rezydował stale przy kościołach. Drugim ważnym zagadnieniem jest rola Krakowa jako ośrodka, który dzięki swojej atrakcyjności przyciągał kler z prowincji. Rozwiązanie tych problemów mogą dać dopiero przyszłe szczegółowe badania środowiska krakowskiego.

Podobnie jak w wypadku Krakowa, choć w znacznie mniejszych rozmiarach, wyglądała sytuacja w innych miastach, jak: Poznań, Warszawa, Lublin lub Wilno. W Poznaniu np., który w połowie XVI w. liczył od 15 000 do 16 000 mieszkańców, było w drugiej połowie XVII w., według, jak się wydaje niepełnych danych wykazu w statutach synodu diecezji poznańskiej z r. 1689, 22 kościoły. Liczba ich znacznie się powiększyła w okresie do drugiej połowy XVIII w.

Powyższy problem, choć w mniejszych rozmiarach występuje również w małych miasteczkach.

II. DUCHOWIEŃSTWO PARAFIALNE I SŁUŻBA KOŚCIELNA

O funkcji jaką parafia spełnia w społeczeństwie nie decydowało tylko samo mniejsze lub większe zagęszczenie parafii. Dużą rolę odgrywało tu przede wszystkim duchowieństwo parafialne, które niewątpliwie było jednym z bardzo ważnych, a może obok kleru zakonnego, jednym z najważniejszych czynników kształtujących mentalność ówczesnych ludzi. Stąd też ważny jest problem liczebności duchowieństwa parafialnego oraz jego pochodzenia społecznego, wykształcenia, jak również poziomu moralnego.

Brak bezpośrednich danych źródłowych o liczbie duchowieństwa

i zaludnieniu utrudnia dokładne przedstawienie proporcji między liczbą kleru i liczbą ludności w XVI w. Stąd też z konieczności musimy się tu oprzeć na danych szacunkowych, które tylko z grubsza mogą nas zorientować w sytuacji.

Duchowieństwu a raczej jego niedostatecznej liczbie sporo uwagi poświęcają synody z końca XVI i pierwszej połowy XVII w. Na niedobór kleru w diecezji płockiej w końcu XVI w. zwracają uwagę akta synodu biskupa płockiego Wojciecha Baranowskiego z r. 1593. Z tym samym problemem spotykamy się nieco później na terenie diecezji włocławskiej (1607) i chełmińskiej. W aktach synodu biskupa włocławskiego Macieja Łubieńskiego z r. 1614 aż dwukrotnie podkreślono dotkliwy brak duchowieństwa. Według przekazu Tomasza Pirawskiego z r. 1613 brak było również duchownych w archidiecezji lwowskiej. Na brak kleru parafialnego wskazują również wzmianki w aktach synodów diecezji poznańskiej z lat 1621 i 1642. Niedobór w zakresie liczby duchowieństwa parafialnego sygnalizują również biskupi w swoich relacjach o stanie diecezji do Rzymu. Charakterystyczną pod tym względem jest relacja wspomnianego już biskupa płockiego Wojciecha Baranowskiego. Wreszcie o braku instytuowanych plebanów, jak i innych rodzajów duchowieństwa parafialnego informują nas akta wizytacji z końca XVI w. W związku z powyższym zachodzi pytanie, czy rzeczywiście chodziło o brak księży w ogóle, czy też wspomniane braki były wynikiem nieodpowiedniego ich rozmieszczenia.

Chociaż ze wspomnianych wyżej przyczyn jest rzeczą trudną ustalenie dokładnej liczby kleru parafialnego w Polsce XVI w.,to jednak istnieją próby szacunkowych obliczeń przynajmniej dla niektórych diecezji. Próbuje się np. ustalić liczbę duchowieństwa świeckiego w diecezji krakowskiej dla okresu końca XVI w. na ok. 1500 księży, w tym zaś kleru parafialnego na ok. 1250 wliczając w to również prepozytów szpitalnych, mansjonarzy i altarzystów. Z liczby tej ok. 800 (ok. 64%) to rządcy parafii a ok. 450 (ok. 36%) to kler pomocniczy. Równocześnie zaś przyjmuje się, że na przełomie XVI i XVII w. było w diecezji krakowskiej ok. 940 kościołów parafialnych. Z liczby tej ok. 100 (ok. 10%) znajdowało się przejściowo w rękach protestanckich. W posiadaniu katolików było więc ok. 840 kościołów parafialnych. A więc na ok. 840 parafii wypadałoby ok. 800 rządców. Z tego wynika, że ok. 40 (niecałe 5%) parafii nie miało swoich rządców. Korzystniej sprawa ta będzie wyglądała, jeśli weźmiemy pod uwagę również i kler pomocniczy i obliczymy stosunek kleru w ogóle do liczby parafii. Liczba kleru parafialnego podwyższy się wówczas do ok. 1250 na ok. 840 parafii. Na jedną parafię wypadnie więc od

1 do 2 duchownych (przeciętnie ok. 1,5 duchownych). Zestawiając przeciętną kleru w końcu XVI w. z wyżej wspomnianą przeciętną ludności na jedną parafię w diecezji krakowskiej otrzymamy średnio 1,5 duchownych na ok. 1320 mieszkańców, co na jednego księdza daje ok. 900 ludzi. Należy jednak pamiętać, że przedstawione tu proporcje odnoszą się do przełomu XVI i XVII w. i nie oddają już stanu z okresu wcześniejszego, mianowicie z połowy XVI w., kiedy reformacja znajdowała się na omawianym terenie w pełnym rozwoju. Ponadto faktycznie powyższy stosunek liczbowy kleru do ludności wyglądał w XVI w. nieco inaczej, ponieważ 1320 mieszkańców wypadało wówczas na jedną parafię zanotowaną w rejestrach poborowych, które uwzględniając parafie zajęte przez protestantów, mimo iż w ogóle część ich opuszczają, wykazują wyższą liczbę parafii, skutkiem czego obliczona na podstawie tychże rejestrów przeciętna liczba ludności na parafię jest nieco zaniżona. Faktycznie na jedną parafię winno wypaść więcej niż 1320 osób. A więc i liczba ludności powinna się zwiększyć w stosunku do liczby kleru. Ponadto należy również pamiętać o tym, że nie każdy rządca parafii posiadał święcenia kapłańskie. Stosunek liczby kleru parafialnego do zaludnienia podobnie wyglądał w pierwszej połowie XVI w. w diecezji poznańskiej. Na ok. 712 parafii występujących na terenie tej diecezji w r. 1510 przypadało ok. 600 plebanów i 300 wikariuszy. Na jedną parafię wypadał więc trochę więcej niż jeden duchowny. Jeśliby przyjąć, że przeciętna liczba ludności w parafiach z drugiej połowy XVI w. niezbyt daleko odbiegała od przeciętnej z pierwszej połowy XVI w., to jeden duchowny świecki wypadałby w diecezji poznańskiej na ok. 1200 mieszkańców. W wypadku jednak diecezji poznańskiej dane z pierwszej połowy XVI w. co do ilości duchowieństwa analogicznie do liczby parafii nie odpowiadają stanowi z drugiej połowy tego stulecia ze względu na straty poniesione przez tę diecezję w okresie reformacji.

Przedstawione dane obrazują nam w przybliżeniu stosunek kleru parafialnego do zaludnienia na niektórych terenach Polski XVI, względnie przełomu XVI i XVII w. w skali całych diecezji. Można przypuszczać, że na pozostałych terenach w zasadzie stosunek ten wyglądał podobnie. Z powyższych danych wynika pozornie, że liczba duchowieństwa w porównaniu z liczbą ludności była stosunkowo wysoka. Znacznie wyższa aniżeli w drugiej połowie XIX czy też jeszcze w pierwszej połowie wieku XX. Jeśli jednak weźmie się pod uwagę duże dysproporcje w rozmieszczeniu kleru parafialnego, wynikające przede wszystkim z tego, że tytułem święceń było wówczas beneficjum lub prowizja (dla wikariuszy) a nie konkretna potrzeba, oraz, jeśli

ponadto weźmie się pod uwagę częste wypadki nierezydowania duchownych i niską, jak się wydaje, wydajność pracy duszpasterskiej księży, to rzeczywiście często mógł mieć miejsce dotkliwy brak duchowieństwa.

Byłoby rzeczą interesującą uchwycenie zmian zachodzących w stosunkach liczbowych między klerem a ludnością katolicką w XVII i XVIII w. Zagadnienie to jest dotychczas prawie zupełnie niezbadane, stąd też możemy je tu jedynie zasygnalizować jako problem dla przyszłych badań.

Na pewne zmiany w tym zakresie w kierunku podwyższenia się liczby kleru mogłyby już wskazywać niepełne dane dotyczące pewnych terenów. Pytanie, o ile to odpowiadało zmianom zachodzącym w zaludnieniu.

Na podwyższenie się liczby duchowieństwa parafialnego wskazywałyby badania sondażowe przeprowadzone na terenie dekanatu kazimierskiego w diecezji krakowskiej, które wykazały, że począwszy gdzieś od połowy XVII w. liczebność kleru na parafię zwiększyła się. Pewna stabilizacja pod tym względem zaczyna występować od drugiej połowy XVII w. i trwa aż do końca w. XVIII. Tak więc podczas gdy w r. 1603 na jedną parafię wspomnianego dekanatu wypadało przeciętnie po 2 księży, to już w r. 1678 przeciętna ta podnosi się do 2,6 i utrzymuje się do końca wieku XVIII. Na podstawie jednak danych odnoszących się do terenu dekanatu kazimierskiego jako zbyt fragmentarycznych, trudno jest powyższy problem uogólniać. Gdyby jednak przedstawiony wyżej proces okazał się reprezentatywny dla szerszego terenu, to w okresie następnym, mianowicie w pierwszej połowie XIX w. mielibyśmy do czynienia, przynajmniej na terenie Królestwa Polskiego z procesem odwrotnym, mianowicie ze stopniowym zmniejszaniem się liczby duchowieństwa parafialnego. Tak więc na terenie diecezji lubelskiej, według urzędowego spisu duchowieństwa świeckiego sporządzonego w konsystorzu lubelskim w r. 1835, na jedną parafię przypadało przeciętnie 1,3 duchownych.

Duchowieństwo parafialne omawianego okresu nie było pod względem zajmowanych stanowisk jednolite. Ogólnie można wyróżnić duchownych ściśle związanych z pracą duszpasterską oraz duchownych mniej z kościołem parafialnym związanych i w zasadzie nie zobowiązanych do pracy duszpasterskiej. Liczebność kleru w poszczególnych parafiach była różna i zależała wyłącznie od ilości beneficjów a nie od konkretnych potrzeb. Stąd też niektóre parafie o stosunkowo niewielkim obszarze i niedużej liczbie ludności posiadały więcej duchownych niż inne, które tak terenem, jak i liczbą wiernych znacznie je przewyższały. Z reguły liczniej

występowali duchowni przy kościołach parafii miejskich lub też tych parafii, których ośrodki znajdowały się w miasteczkach.

Do pierwszej z wymienionych wyżej grup duchowieństwa należeli plebani i prepozyci oraz ich pomocnicy wikariusze. Na czele parafii stał pleban lub prepozyt, który tytuł ten nosił na skutek specjalnej erekcji prepozytury z beneficjum plebańskiego. Prepozytom podlegały złożone przynajmniej z trzech księży kolegia mansjonarzy. Począwszy od pierwszej połowy XIX w. tytuł prepozyta zanika. W tym też czasie wychodzi również z użycia tytuł plebana. Na ich miejsce wchodzi zaś tytuł proboszcza, który istnieje do dzisiaj.

Podobnie jak w okresie wcześniejszym, w XVI—XVIII w. na obsadę plebanów lub prepozytów duży wpływ mieli patronowie czyli kolatorowie kościołów parafialnych. Jednym z najważniejszych ich uprawnień w stosunku do kościołów parafialnych, trwającym od wczesnego średniowiecza, było przysługujące im prawo przedstawiania biskupom kandydatów na beneficja.

W XVI—XVIII w., podobnie jak w okresie wcześniejszym, prawo patronatu nad kościołami parafialnymi posiadali: król, Kościół, szlachta i mieszczaństwo. Spośród wymienionych najliczniej była reprezentowana szlachta, która je posiadała nie tylko nad kościołami znajdującymi się w jej dobrach ale także często i w dzierżawionych przez nią posiadłościach królewskich. Rola właścicieli lub dzierżawców szlacheckich jako patronów kościołów nabrała szczególnego znaczenia w okresie reformacji. Wynikało to z traktowania w tym czasie przez patronów kościołów a szczególnie beneficjów plebańskich jak gdyby prywatnej własności. Zdarzały się nawet wypadki respektowania tej uzurpacji przez władze kościelne. Konsekwencją takiego stanowiska szlachty była między innymi zamiana kościołów parafialnych na zbory przez patronów, którzy przechodzili na protestantyzm. Ponadto w wielu wypadkach, chociaż szlachta jawnie nie zrywała z katolicyzmem, nie chciała jednak przedstawiać odpowiednich kandydatów na plebanów, korzystając równocześnie z beneficjów plebańskich. Takiemu stanowisku szlachty w XVI w. nie bardzo nawet w pierwszym okresie mogli zdecydowanie przeciwstawić się biskupi, choćby z tego względu, że musieli się ze szlachtą, jako poważną siłą polityczną w kraju liczyć a nawet ją pozyskiwać dla katolicyzmu. W związku z tym w drugiej połowie XVI w. dość duża liczba kościołów parafialnych była nieobsadzona. Częste były również wypadki obsadzania kościołów plebanami bez święceń kapłańskich, co niewątpliwie musiało się ujemnie odbić na funkcjonowaniu parafii jako ośrodków duszpasterskich. Opisaną tu sytuację dobrze ilustrują akta wizytacji biskupa krakowskiego Filipa Padniewskiego

z lat 1565—1570. Według tychże akt na 53 zwizytowanych parafii w archidiakonacie lubelskim i dekanacie łukowskim aż 15 (28%) było bez obsady plebańskiej. Spośród zaś pozostałych 38 parafii obsadzonych, 10 (ponad 26%) plebanów nie posiadało święceń kapłańskich. Wydaje się jednak, że na skutek zarządzeń Soboru Trydenckiego, kładących nacisk na rezydencję duchownych przy swoich beneficjach, sytuacja powyższa znacznie się zmieniła już pod koniec XVI w. Tak więc według wizytacji archidiakonatu lubelskiego z r. 1595, chociaż wizytator zastał tu na 50 kościołów wizytowanych tylko 33 plebanów, to jednak każdy z nich mógł się już wykazać święceniami kapłańskimi. Z czasem podnosi się również i liczebność plebanów, co się łączyło ze stopniowym eliminowaniem kumulacji dwu lub kilku beneficjów plebańskich w jednym ręku, jak również ze stopniowym ograniczaniem samowoli patronów w obsadzaniu beneficjów. Według wizytacji biskupa krakowskiego Bernarda Maciejowskiego z r. 1603 na przytoczonym wyżej terenie archidiakonatu lubelskiego i włączonego już w międzyczasie do niego dekanatu łukowskiego było 40 plebanów względnie prepozytów, księży. W skali całej diecezji krakowskiej na przełomie XVI i XVII w. ilość parafii pozbawionych rządców była już znikoma i wynosiła, nie licząc kościołów znajdujących w tym czasie przejściowo w rękach protestantów, jak już wyżej wspomnieliśmy, niecałe 5% ogólnej liczby kościołów parafialnych. Najgorzej pod tym względem przedstawiały się peryferyjne obszary diecezji krakowskiej, do których zaliczał się również omówiony wyżej archidiakonat lubelski i dekanat łukowski.

Formalne ustanowienie przy danym kościele plebana nie musiało jednak oznaczać rzeczywistej jego tam rezydencji. Częste wypadki nierezydencji plebanów zwłaszcza w XVI a nawet jeszcze w pierwszej połowie XVII w. łączyło się z możliwością łączenia w jednym ręku dwu lub więcej urzędów plebańskich. Duchowny taki wyręczał się w pracy duszpasterskiej pozostającym na jego utrzymaniu komendarzem lub wikarym. W drugiej połowie XVI w. zjawisko łączenia, czyli kumulacji prebend było powszechne. Przynajmniej na niektórych terenach do wyjątku należeli plebani kontentujący się jednym beneficjum. Praktykowano łączenie nie tylko beneficjów plebańskich ale z braku tych nie gardzono innymi, jak np. prebendy związane czy to z altariami, czy też z innymi instytucjami znajdującymi się przy danym kościele parafialnym lub też na terenie danej parafii (np. promotorie bractw, prepozytury szpitalne itd.). Wycinkowe badania nad klerem wykazały, że nierezydencja plebanów przy kościołach parafialnych najczęściej wynikała z lekceważenia obowiązków, kumulacji jak również zatrudniania duchownych przez królów, biskupów lub magnatów na różnych

urzędach lub też powierzania im określonych misji, jak np. towarzyszenie osobom świeckim w wyjazdach za granicę itp.

Mimo mocno zaakcentowanego przez Sobór Trydencki obowiązku rezydowania duchownych przy swoich kościołach oraz łączącego się z tym zakazu kumulacji beneficjów, nierezydencja plebanów jest, jak się wydaje, zjawiskiem częstym tak w XVII jak też w XVIII w. Tak np. w dekanacie kazimierskim na 14 parafii w 1603 i 1650 r. nie rezydowało po 4 (33,3%) a w drugiej połowie XVII w. oraz w pierwszej połowie w. XVIII sytuacja ta jeszcze się pogarsza, gdyż na 15 parafii nie rezydowało w latach 1678 i 1721 po 6 (40%). Począwszy zaś mniej więcej od połowy XVIII liczba wypadków nierezydencji maleje. Tak więc w r. 1748 na 15 parafii nie redyzowało już tylko 3 plebanów. W roku zaś 1781 występuje tylko 1 i to wątpliwy wypadek nierezydencji plebana.

Obok plebanów lub prepozytów bezpośrednio w duszpasterstwie byli zatrudnieni wikariusze, którzy często we wszystkim zastępowali swoich nierezydujących plebanów (komendarze). Wobec nierezydowania wielu plebanów ta kategoria kleru stanowiła najważniejszy a często jedyny element oddający się pracy duszpasterskiej. Dotyczy to nie tylko stosunków wiejskich ale także zwyczajów panujących w kapitułach katedralnych i kolegiackich, w których wyręczali oni w obowiązkach kościelnych kanoników. Chyba nie będzie przesady, jeśli stwierdzimy, że była to grupa kleru najbardziej obarczona obowiązkami i równocześnie najsłabiej płatna. Przy czym w jej skład wchodziło stosunkowo najwięcej elementu plebejskiego.

Wikariusze manualni, o których tu jest mowa, nie mieli określonych stałych beneficjów, lecz utrzymywali się z prowizji płaconej im przez plebanów. Z tego też tytułu otrzymywali oni święcenia kapłańskie. Obowiązek zaś starania się o wikariusza spoczywał wyłącznie na plebanie. Ta trwająca prawie wszędzie do końca omawianego okresu praktyka uległa pewnej zmianie w diecezji krakowskiej za rządów biskupa Kajetana Sołtyka (1759—1788), który zaczął sam przydzielać wikariuszy do poszczególnych kościołów parafialnych. Podobny proces obserwuje się np. w diecezji poznańskiej w początkach XIX w.

Niskie na ogół wynagrodzenie wikariuszy przez plebanów skłaniało ich do przyjmowania dodatkowych zobowiązań na rzecz bractw (promotorie), co im przynosiło pewien dodatkowy dochód, lub też do łączenia wikariatów z altariami albo innymi prebendami nieduszpasterskimi. W wypadku zaś niemożności podratowania przez wikarych swoich często rzeczywiście niewystarczających dochodów, duchowni ci porzucali swoje dotychczasowe miejsca pracy udając się na wędrówkę w celu poszukiwania lepszych

warunków bytu. W ten sposób tworzyli oni jeden z elementów licznego duchowieństwa wędrownego, z którym władze kościelne już od średniowiecza nie mogły sobie poradzić, mimo ostrej z nim walki poprzez synody, czy zwłaszcza w okresie XVI—XVIII w. przez wizytacje kościołów i parafii. Niskie, jak się wydaje, wynagrodzenie a niewątpliwie i wiele innych nie mniej ważnych przyczyn złożyło się na zauważalny zwłaszcza w źródłach drugiej połowy XVII w. oraz wieku XVIII systematyczny spadek liczby wikariuszy na rzecz mansjonarzy i różnych prebendarzy. Funkcje jednak tych ostatnich ulegają zmianie.

Drugą grupę kleru związanego z kościołami parafialnymi lub też przebywającego na terenie parafii stanowili mansjonarze oraz różni prebendarze. Mansjonarze byli zobowiązani do życia wspólnego oraz zwykle codziennego odprawiania oficjów i wotyw przepisanych w statutach. Kolegia mansjonarzy były fundowane w kościołach znajdujących się w ważniejszych miejscowościach, najczęściej w miastach i miasteczkach lub też centrach majątkowych wielkiej lub większej własności. Tak np. na 14 kolegiów mansjonarzy istniejących w archidiakonacie nowosądeckim w okresie od XV do XVIII w. tylko 3 znajdowały się przy kościołach wiejskich. Wszystkie zaś pozostałe (11) znajdowały się w miastach. Na terenie zaś ziemi łukowskiej kolegia mansjonarzy (4) występowały tylko w miastach. Podobnie sytuacja pod tym względem wyglądała na innych terenach, jak np. w diecezji poznańskiej, czy nawet wileńskiej.

Mimo braku pogłębionych i całościowych opracowań na temat mansjonarzy, można już obecnie hipotetycznie stwierdzić, że główny ich rozwój przypada na wiek XVII. Wynika to z zestawienia danych z XVI, XVII oraz XVIII w. Ogólnie na terenie diecezji krakowskiej na przełomie XVI i XVII w., nie licząc katedry i kolegiat, istniało ok. 20 kolegiów mansjonarzy. Tymczasem tylko w XVII w. stwierdza się utworzenie na terenie archidiakonatu sądeckiego 9 nowych kolegiów a prawdopodobnie powstało ich tu w tym czasie 10, podczas gdy na tym samym terenie źródła wymieniają dla XV w. jedno, dla XVI dwa oraz jedno powstałe na początku XVIII w. Poszczególne kolegia mansjonarzy liczyły na początku XVII w. od 3 do 8 członków. Unikatem było kolegium mansjonarzy przy kościele Mariackim w Krakowie, liczące 11 członków. W zasadzie w XVII i XVIII w. sytuacja była podobna. Zauważa się jednak, że nie zawsze przestrzegano zasady, że kolegium powinno się składać przynajmniej z trzech członków. Często obserwuje się występowanie, prawdopodobnie przejściowo, po dwóch zamiast po trzech mansjonarzy. Nie jest jednak wykluczone, że wiąże się to z problemem zmian w zakresie ich funkcji

w drugiej połowie XVII i w XVIII w. Mogą to jednak wykazać dopiero przyszłe szczegółowe badania oparte przede wszystkim o akta wizytacji parafii z XVII i XVIII w. Z wyjątkiem wypadków wyraźnie określonych w dokumentach erekcyjnych, mansjonarze zasadniczo, przynajmniej w teorii, nie byli zobowiązani do pracy duszpasterskiej. W praktyce jednak na skutek częstego łączenia uposażenia mansjonarzy z wynagrodzeniem wikariuszów jednym z głównych ich zajęć była właśnie praca duszpasterska. Sytuacja taka z reguły już istniała w XVIII w. Pozostawało to również w związku z pewnym zmniejszeniem się dochodów samych mansjonarzy, których uposażenie składające się często m. in. z kapitałów uległo w XVII i pierwszej połowie XVIII w. znacznej dewaluacji w wyniku ogólnego spadku wartości pieniądza w tym czasie. Powolna przemiana w zakresie funkcji mansjonarzy prowadziła do ich ostatecznego zaniku w pierwszej połowie XIX w.

Częstym zjawiskiem w kościołach parafialnych XVI—XVIII w. były altarie oraz związani z nimi duchowni zwani altarzystami. Podobnie jak w okresie poprzednim również i obecnie altarie były fundowane przez szlachtę, mieszczan, cechy, bractwa itp. W rozwoju tej instytucji zauważa się pewien kryzys w okresie reformacji. W tym czasie, podobnie zresztą jak i w wypadku innych instytucji kościelnych, obserwuje się zanik pewnej części altarii. W ciągu jednak następnego okresu straty te zostały wyrównane a nawet, jak się wydaje, znacznie przewyższone. Duży ich rozwój obserwuje się bowiem w XV i XVIII w. Jest rzeczą charakterystyczną, że altarie, podobnie jak omówione wyżej mansjonarie, były fundacjami typowo miejskimi, chociaż w XVIII w. występują również i w ważniejszych kościołach wiejskich. Uposażenie altarii często było łączone z prowizją wikariuszy. Nie rzadkie były również wypadki kumulacji altarii z beneficjum plebańskim. Wypadki łączenia altarii z wikariatami lub też z urzędem plebana były charakterystyczne nie tylko dla zwykłych kościołów parafialnych ale także dla kolegiat. Tak np. w połowie XVIII w. altarzyści przy kolegiacie wojnickiej nie mogli tworzyć odrębnego kolegium, ponieważ albo nie rezydowali albo też altarie znajdowały się w rękach wikariuszy kolegiackich.

W zamian za prebendę zwaną altarią duchowny altarzysta był zobowiązany, zgodnie z życzeniem fundatora, odprawić pewną ilość mszy tygodniowo w podanej w dokumencie fundacyjnym lub erekcyjnym intencji, jak również w niektórych wypadkach (zastrzeżonych w dokumencie erekcyjnym) do brania czynnego udziału w określonych czynnościach duszpasterskich. Zakres działalności duszpasterskiej altarzystów był różny, od obowiązkowego udziału tylko w pewnych specjalnych czynnościach liturgicznych (udział

w procesjach w ważniejsze święta) do całkowitego włączenia się w nurt pracy duszpasterskiej, z obowiązkiem nawet rezydencji przy danym kościele. Częste kumulowanie altarii z wynagrodzeniem wikariuszów lub beneficjum plebańskim powodowało, że w praktyce prawie wszyscy altarzyści, przynajmniej na niektórych terenach, w XVIII w. zajmowali się działalnością duszpasterską. Podobnie jak w wypadku mansjonarii było to początkiem ich faktycznego zaniku w pierwszej połowie XIX w.

Poza omówionymi już kategoriami kleru parafialnego należy również wymienić innych prebendarzy, jak np. zobowiązanych do opieki nad ubogimi prepozytów i kapelanów szpitalnych, księży obsługujących różne kaplice publiczne i prywatne oraz kościoły np. niegdyś parafialne. Na uwagę również zasługują uposażeni oddzielnymi prebendami kaznodzieje, promotorzy bractw i inni, którzy bardzo licznie występują w źródłach zwłaszcza z XVII i XVIII w. Ich rola w ówczesnym społeczeństwie, podobnie zresztą jak całego kleru, nie została dotychczas należycie uwypuklona w badaniach naukowych.

Podsumowując powyższe rozważania na temat kleru parafialnego należy stwierdzić, że obok stopniowego, przynajmniej na niektórych terenach podnoszenia się w ciągu XVII i XVIII w. ogólnej liczby duchowieństwa, obserwuje się dość szybki wzrost liczby różnych tzw. prebend nieduszpasterskich i równoczesny spadek liczebności duchowieństwa, którego głównym celem była praca duszpasterska (wikariusze). Nie można jednak z tego wyciągać wniosku o zaniedbywaniu duszpasterstwa. Powyższe zjawisko jest wyrazem innego procesu, mianowicie zmiany charakteru prebend nieduszpasterskich, które w praktyce stały się uposażeniem dla kleru zajmującego się duszpasterstwem. Zasygnalizowany tu proces najlepiej ilustruje poniższa tabelka przedstawiająca to zagadnienie w dekanacie kazimierskim.

	1603	1617	1650	1678	1721	1748	1781
Plebani	12	12	13	14	14	15	15
Wikariusze	16	16	15	11	9	7	7
Prebendarze	2	2	2	8	6	10	12
Mansjonarze	—	—	—	8	6	10	12
Razem:	30	30	30	41	35	37	40

Uwaga: Tabelka nie uwzględnia nierezydencji plebanów.

Z powyższego zestawienia wynika, że podczas gdy w latach 1603—1650 na 28 plebanów i wikariuszy (faktycznie 20, ponieważ, jak już wiemy, 8 nie rezydowało) występowały tylko 2 prebendy, to już w r. 1678 na 25 plebanów i wikariuszy (faktycznie na 19,

ponieważ 6 nie rezydowało) występowało 16 prebendarzy i mansjonarzy. Po pewnym przejściowym, jak się wydaje, zmniejszeniu się liczby kleru w latach 1721 i 1748 występuje w r. 1781 wyraźna przewaga prebendarzy i mansjonarzy (24) nad plebanami.

Z powyższego jasno wynika, że począwszy od połowy XVII w. występuje stopniowe przesuwanie się akcentu z wikariuszy na korzyść prebendarzy i mansjonarzy. Jest to wyrazem wspomnianego wyżej procesu zmiany funkcji prebend nieduszpasterskich w ciągu drugiej połowy XVII i XVIII w.

Wydaje się, że powstanie w ciągu XVI—XVIII w. dużej ilości różnorodnych, często małodochodowych prebend oraz niskie na ogół uposażenie wikariuszy (prowizja plebańska) prowadziło między innymi do pauperyzacji kleru parafialnego. Pogłębiło to zwłaszcza różnicę pod względem majątkowym między plebanami a niższym klerem i równocześnie było jedną z ważnych przyczyn występowania w omawianym okresie stosunkowo licznej grupy kleru wędrownego. Skład kleru wędrownego był bardzo różnorodny. Nie wyczerpują go wszystkie omówione wyżej kategorie duchowieństwa. Oprócz zubożałych plebanów, mało zarabiających wikariuszy i prebendarzy, wydaje się, że w poważnym stopniu grupa ta była zasilana zbiegłymi z klasztorów zakonnikami, którzy wyłamując się spod władz klasztornych szukali często przygód i łatwego zarobku, wędrując po kraju. Wymieniona grupa kleru dużo kłopotu sprawiała władzom kościelnym szczególnie w okresie reformacji. Stanowiła ona niewyczerpany materiał do samowolnego obsadzania parafii przez patronów, którzy często zagarnąwszy część dóbr kościelnych nie życzyli sobie instytuowanych plebanów, mogących dochodzić zabranych majątków w drodze prawa. Obsadzenie zaś beneficjum plebańskiego mało wymagającym duchownym wędrownym nie pociągało tego rodzaju ryzyka.

Zagadnienie pochodzenia społecznego kleru parafialnego XVI—XVIII w. nie zostało jeszcze dostatecznie zbadane. W najnowszych pracach podkreśla się duży udział na przełomie XVI i XVII w. w diecezji krakowskiej elementu mieszczańskiego i chłopskiego wśród niższego duchowieństwa parafialnego. Równocześnie wydaje się prawdopodobne, że wśród plebanów i prepozytów przeważało w początkach XVII w. mieszczaństwo a w wieku XVIII szlachta. Bardzo fragmentaryczna jednak podstawa źródłowa do pochodzenia stanowego kleru zwłaszcza w XVII w. nie pozwala na jakiekolwiek uogólnienie wniosków. Pełniejsze źródła do tego zagadnienia pochodzą dopiero z połowy XVIII w. Na podstawie wizytacji z r. 1748 można stwierdzić, że na terenie dekanatu kazimierskiego ok. 66,6% plebanów było pochodzenia szlacheckiego, 16,6% mieszczańskiego i zaledwie 0,8% chłopskiego. Zupełnie ina-

czej, jak się wydaje, wyglądała sprawa pochodzenia stanowego niższego duchowieństwa parafialnego na tym terenie. Z bardzo fragmentarycznych co prawda danych wynika, że duchowieństwo to rekrutowało się przede wszystkim z mieszczan (80%, licząc tylko wypadki znane) a częściowo również ze wsi (20% wypadków znanych).

Przytoczone wyżej dane odnoszące się do problemu pochodzenia stanowego duchowieństwa nie mogą służyć jednak za podstawę do szerszych uogólnień, ponieważ są zbyt fragmentaryczne. Niemniej jednak gdyby przyjąć, że rzeczywiście podobnie sytuacja się kształtowała i na innych terenach, to można by stwierdzić, że mamy tu do czynienia z procesem stopniowego zwiększania się elementu szlacheckiego wśród duchowieństwa parafialnego w okresie od XVI do XVIII w. Taki przebieg wspomnianego procesu potwierdzałyby również dane odnoszące się do pochodzenia stanowego duchowieństwa świeckiego diecezji lubelskiej w pierwszej połowie XIX w. Na podstawie imiennego spisu duchowieństwa świeckiego sporządzonego w Konsystorzu lubelskim w r. 1835 na żądanie władz Królestwa Polskiego można stwierdzić, że w diecezji lubelskiej na 161 duchownych (nie wliczając w to 24 wypadków niewiadomych), przy których źródło wymienia pochodzenie stanowe, 107 (66,4%) było pochodzenia szlacheckiego, 44 (27,3%) mieszczańskiego, 8 (4,9%) chłopskiego i 2 (1,2%) sołtysiego. Jeśli zaś chodzi o poszczególne kategorie duchowieństwa, to sprawa wygląda następująco: na 98 duchownych zajmujących stanowiska plebanów i administratorów parafii, których przynależność stanowa jest znana, 70 (71,4%) było pochodzenia szlacheckiego, 23 (23,4%) mieszczańskiego, 4 (4,8%) chłopskiego i 1 (ok. 1%) sołtysiego. Wśród kleru niższego problem ten przedstawia się podobnie. Również i tu obserwuje się, choć już nie na tak wielką skalę, ale jednak dużą przewagę szlachty. Na 51 osób niższego duchowieństwa parafialnego 27 (59,9%) pochodziło ze szlachty, 19 (37,2%) z mieszczaństwa, 4 (7,8%) z chłopów i 1 (1,9%) z sołtysów.

Niezależnie od problemu stopniowego zwiększania się elementu szlacheckiego wśród kleru parafialnego w XVI—XVIII a nawet w pierwszej połowie w. XIX, można chyba na podstawie powyższych danych stwierdzić, że w ciągu całego omawianego okresu duchowieństwo parafialne wywodziło się zasadniczo z dwóch stanów: ze szlachty i mieszczaństwa. Wobec jednak niejednolitości tych stanów zachodzi pytanie z jakiej szlachty i jakiego mieszczaństwa. Odpowiedź na to być może wyjaśniłaby również zmiany w zakresie napływu przedstawicieli mieszczaństwa czy szlachty do stanu duchownego, gdyż nie jest wykluczone, że zwiększenie

się przedstawicieli szlacheckich wśród duchowieństwa parafialnego w XVIII i pierwszej połowie XIX w. było wyrazem ubożenia niektórych grup szlacheckich, które w ten sposób szukały rekompensaty.

Bardzo ważnym zagadnieniem jest wykształcenie kleru. W dotychczasowych opracowaniach podkreśla się, że wiek XVI był okresem obniżenia się poziomu wykształcenia w stosunku do okresu wcześniejszego. Próby wprowadzenia trzyletnich studiów uniwersyteckich jako warunku święceń w pierwszej połowie XVI w., jak już wiemy, nie powiodły się. Na podstawie licznych danych źródłowych można przyjąć, że stan umysłowy kleru XVI w. był bardzo niski. Potwierdzają to zarówno wzmianki w aktach wizytacji biskupa krakowskiego z r. 1565—1570, jak też opinia biskupa płockiego Wojciecha Baranowskiego wyrażona w jego relacji o stanie diecezji do Rzymu z r. 1595. W relacji tej pisze on między innymi, że wikariusze jego diecezji są nieokrzesani i niewykształceni. W podobnym świetle przedstawia tenże biskup wikariuszy diecezji sąsiednich. Brak wykształcenia nawet w zakresie podstawowych czynności liturgicznych był jeszcze w sześćdziesiątych latach XVI w. tak daleko posunięty, że zdarzały się wypadki, iż duchowni nie umieli odprawiać mszy.

Szczegółowe, chociaż jeszcze niewystarczające, badania przeprowadzone na niektórych terenach Małopolski wykazują, że przedstawiona wyżej sytuacja uległa zmianie na lepsze już pod koniec XVI w. W ciągu zaś XVII—XVIII w. zaszły pod tym względem dość istotne zmiany. Postępowały one zgodnie z procesem wprowadzania w życie postulatów Soboru Trydenckiego w zakresie tworzenia seminariów diecezjalnych, w których biskupi mieli żywić, uczyć i wychowywać przyszły kler diecezji. W pierwszym etapie realizacji tych postulatów chodziło jednak o zdobycie możliwie dokładnego rozeznania w sytuacji. Stąd też już w końcu XVI w., zgodnie zresztą z wymogiem postanowień Soboru Trydenckiego, biskupi przystępują do wizytacji swoich diecezji. W przeprowadzonych np. w drugiej połowie XVI w. wizytacjach diecezji krakowskiej biskupa Filipa Padniewskiego w latach 1565—1570 oraz kardynała Jerzego Radziwiłła w l. 1592—1599 między innymi dużo uwagi poświęcono wykształceniu duchowieństwa. Podobnie sprawa się przedstawia na terenie innych diecezji (Warmia, Włocławek, Płock, Poznań). Zdobyta w ten sposób orientacja w diecezji krakowskiej posłużyła, jak się wydaje, do zredagowania listu pasterskiego biskupa krakowskiego Bernarda Maciejowskiego w r. 1601, zwanego później w skróceniu *Pastoralną*, w którym uwzględniono z jednej strony postanowienia Soboru Trydenckiego, z drugiej zaś sytuację i potrzeby Kościoła w Polsce. W zakresie wykształcenia

kleru *Pastoralna* Maciejowskiego, która na synodzie prowincjonalnym w r. 1607 została rozpowszechniona we wszystkich diecezjach polskich, stawiała bardzo niskie wymagania, ograniczające się do znajomości podstaw języka łacińskiego oraz bardziej praktycznego niż teoretycznego opanowania podstawowych czynności liturgicznych. Dała ona jednak zwięzły wykład teologii pastoralnej aktualny w niektórych diecezjach w Polsce jeszcze w pierwszej połowie XVIII w. Wymagania *Pastoralnej* w zakresie wykształcenia duchownych były niewątpliwie dostosowane do ówczesnych możliwości kształcenia kleru. Można przypuszczać, że stopniowy rozwój seminariów począwszy od założenia pierwszego seminarium duchownego przez Hozjusza w Braniewie (Warmia) w r. 1565, jak też rozwój szkół jezuickich, pijarskich i innych w ciągu XVII i XVIII w. wywarł znaczny wpływ na podniesienie się poziomu umysłowego kleru. Dużą rolę w kształceniu kleru odegrali również księża misjonarze. Od końca XVII w. (1692) w diecezji krakowskiej zaczyna w teorii obowiązywać dwuletni pobyt kandydata na duchownego w seminarium. Podobnie sprawa ta wyglądała i w innych diecezjach. W praktyce jednak jeszcze przez całą pierwszą połowę XVIII w., jak świadczą o tym wzmianki w aktach wizytacji parafii pobyt w seminarium często trwał kilka tygodni lub kilka miesięcy. Były również wypadki udzielania święceń bez pobytu w seminarium. W ciągu XVIII w. widać jednak stały wysiłek biskupów do utrwalenia dwuletniego pobytu w seminarium, jako koniecznego warunku święceń. Tak więc na terenie dekanatu kazimierskiego według wizytacji z r. 1748 na 24 księży (65% ogólnej liczby duchowieństwa parafialnego (37) na tym terenie) 21 (87,5%) odbyło już naukę w seminariach jezuickich (12), misjonarskich (4) i innych (5). Nauka w seminarium według tejże wizytacji trwała od kilku miesięcy do kilku lat. Chociaż odchylenia w dół od zasady przynajmniej dwuletniego pobytu w seminarium zdarzały się jeszcze w drugiej połowie XVIII w., to jednak zasadniczo w tym czasie utrwalił się zwyczaj dwuletnich obowiązkowych studiów seminaryjnych. W wyniku wspomnianych usiłowań podniósł się w ciągu XVIII w. znacznie poziom umysłowy duchowieństwa. Pewnym wyrazem tego może być np. systematyczny wzrost liczby bibliotek parafialnych w XVII—XVIII w. oraz powiększanie się ich księgozbiorów. Tak np. w dekanacie kazimierskim w r. 1603 biblioteki posiadało 42,9% parafii. W roku zaś 1721 — 58,8% a w r. 1781 już 76,4%. Wzrost zaś łącznego księgozbioru wszystkich parafii wyglądał następująco:

1603	1678	1721	1748	1781
153	990	1291	1526	1604

Mimo wszystko jednak w oczach myślicieli Oświecenia poziom umysłowy kleru parafialnego w drugiej połowie XVIII w. był jeszcze niski. Podobne opinie zachowały się nawet jeszcze z początków XIX w. (r. 1815) np. o klerze diecezji płockiej. Dalsze próby podniesienia poziomu wykształcenia duchowieństwa świeckiego można zaobserwować w ciągu XIX w. Wyrazem tego może być przedłużenie nauki w seminarium do 3 lat na początku XIX w. a do 4 a nawet 5 ok. połowy wieku XIX. Należy jednak podkreślić, że nie zawsze szło to w parze z podniesieniem poziomu nauczania w seminariach.

Jedną z bardzo ważnych kwestii jest obyczajowość kleru omawianego okresu. Ważne to jest nie dlatego, żeby duchowieństwo w XVI w. miało się różnić czymkolwiek od duchowieństwa w okresie wcześniejszym, ale przede wszystkim dlatego, że w okresie reformy protestanckiej i trydenckiej zaczęto na nie zwracać baczniejszą uwagę, nie tylko na synodach, lecz także w literaturze, wytykając mu jego niemoralny tryb życia. Opinia publiczna chciała widzieć kler świecący przykładem a nie szerzący zgorszenie. Moment ten jest silnie zaakcentowany we wspomnianej już relacji biskupa płockiego Wojciecha Baranowskiego z r. 1595. Na złe obyczaje kleru narzekają nie tylko biskupi i nuncjusze papiescy w Polsce XVI i XVII w. (np. Jan de Torres w r. 1622), lecz także wizytatorzy parafii. Obiektywnie należy stwierdzić, że poziom moralny kleru parafialnego w końcu XVI i na początku XVII w. był zastraszająco niski. Wykroczenia tego kleru nie odbiegają daleko od tych, które sygnalizują akta synodalne okresu wcześniejszego. Pytanie tylko, o ile one były w średniowieczu zjawiskiem masowym. Brak odpowiednich źródeł nie pozwala tej sprawy dostatecznie jasno wyłożyć. W każdym razie w końcu XVI w. wobec masowości tych zjawisk oraz ogólnego rozprężenia dyscypliny kościelnej nawet gorliwsi biskupi byli bezradni. Wspomniany już biskup płocki oceniając w r. 1598 stan moralny kleru parafialnego własnej diecezji relacjonuje, że często dopuszczają się oni pijaństwa, rozpusty, zaniedbywania obowiązków kapłańskich oraz, że opuszczają samowolnie swoje beneficja lub też dla zwiększenia dochodów łączą ich po kilka w jednym ręku. Przeciwstawić się zaś temu stanowi nie może, gdyż obawia się samowolnego przeniesienia się duchownych do pozbawionej w tym czasie biskupa diecezji wileńskiej. Powyższą opinię potwierdzają badania sondażowe nad klerem XVI i XVII w. dokonane na podstawie szczegółowych źródeł, jakimi są dość szeroko uwzględniające ten problem akta wizytacji wewnętrznych. Z akt wizytacji biskupa krakowskiego Filipa Padniewskiego (1565—1570) wynika, że bardzo wielu księży prowadziło rozwiązły i pijacki tryb życia, zaniedbując równo-

cześnie swoje obowiązki kapłańskie. Tak np. na 30 parafii zwizytowanych w latach 1565—1566 w archidiakonacie sądeckim w 22 (73%) duchownych było posądzonych o pijaństwo i nie przestrzeganie celibatu. Wiele wzmianek o pijaństwie, jak też o łamaniu celibatu podaje wizytacja wewnętrzna archidiakonatu lubelskiego z r. 1617. O faktyczne nieprzestrzeganie celibatu np. w samym dekanacie kazimierskim tego archidiakonatu było posądzonych aż 42% duchownych. Niemniejszą plagą było pieniactwo. Procesowano się najczęściej o dziesięciny lub inne dochody kościelne, jak odsetki od sum złożonych na kahałach lub dobrach ziemskich. Nierzadkie były również spory na tle obyczajowym.

Zmiany w zakresie obyczajów kleru w ciągu XVII i XVIII w. są trudne do uchwycenia ze względu na brak porównywalnych źródeł. Akta synodalne z XVII i XVIII w. wskazują jednak na stały wysiłek władz kościelnych w kierunku ich poprawy, ale równocześnie są dowodem na to, że omówione wyżej sprawy były aktualne w ciągu całego omawianego okresu. Na pewne podniesienie się poziomu moralnego duchowieństwa parafialnego w XVII i XVIII w. wskazują pewne, choć skromne, dane z akt wizytacji parafii z tego czasu.

Pomocniczą rolę przy utrzymaniu kościoła i sprawowaniu kultu spełniała służba kościelna, do której należy zaliczyć: organistę, kantora, zakrystiana oraz kierownika szkoły. Wydaje się, że wymienieni funkcjonariusze, z wyjątkiem organisty, który się pojawił dopiero z chwilą upowszechnienia się w XVII w. organów, istnieli w całym omawianym okresie. Trudno jednak byłoby znaleźć kościół, przy którym występowaliby oni wszyscy razem. W związku z tym istnieje problem określenia ich kompetencji. Organista mógł bowiem spełniać podwójną rolę: organisty i nauczyciela, którego w ciągu XVIII w. częściowo zastąpił. Urząd kantora z chwilą pojawienia się organisty schodzi na dalszy plan. Zamiast kierować śpiewem w kościele przejął on początkowo nauczanie śpiewu w szkole parafialnej. Prawdopodobnie urząd ten zaniknął ostatecznie z chwilą przejęcia nauczania przez organistę, który równocześnie mógł uczyć śpiewu. Kierownik szkoły (*rector scholae*) wykonywał z jednej strony czysto kościelne czynności (zwykle śpiew w kościele i recytowanie katechizmu wraz z uczniami) oraz często kancelaryjne w kancelarii plebana (np. spisywanie metryk), z drugiej zaś szkolne. Często był również zatrudniany dobrowolnie lub przymusowo do różnych posług kościelnych. Jego praca tak w szkole jak i w kościele zależała, zwłaszcza w parafiach wiejskich i małomiasteczkowych, całkowicie od poglądów plebana na rolę nauczyciela w parafii. Działalność nauczyciela była bowiem ściśle uzależniona od plebana.

Stosunkowo liczniejszą służbę zatrudniały kościoły miejskie. Natomiast w uboższych kościołach wiejskich prawie w ogóle jej nie było. Posługi zaś spełniali niekiedy ubodzy szpitalni lub tzw. dziady kościelne.

Należy również wspomnieć o witrykach, których zadaniem jako przedstawicieli społeczności parafialnej było czuwanie nad funduszem przeznaczonym na budowę kościoła. Wydaje się, że powszechna w Polsce jeszcze w początkach XVI w. instytucja witryków zaczyna w ciągu następnych stuleci tracić na znaczeniu a nawet zanikać. Tak np. na 15 parafii w dekanacie kazimierskim witryków wymienia tylko jedna wizytacja osiemnastowieczna z r. 1748 spośród trzech przeprowadzonych na tym terenie w latach 1748—1800. We wspomnianej wyżej wizytacji znajdujemy wzmianki o witrykach (po jednym) w dwóch parafiach i prawdopodobnie o dwóch w jeszcze jednej. Na upadek tej instytucji może wskazywać fakt, że wbrew przepisom prawa kanonicznego witrycy występują we wspomnianych wyżej dwóch parafiach po jednym a nie po dwóch.

III. ZAGADNIENIE DUSZPASTERSTWA I PRAKTYK RELIGIJNYCH LUDNOŚCI

Podobnie jak w okresie wcześniejszym obowiązkiem plebana było zapewnienie wiernym opieki duszpasterskiej. Mógł to czynić osobiście, lub w razie gdy nie posiadał święceń kapłańskich albo też z jakichkolwiek przyczyn nie mógł rezydować przy danym kościele parafialnym, przez swojego zastępcę. Zwykle w pracy duszpasterskiej pomagali mu opłacani przez niego wikariusze. W zamian za pracę duszpasterską pleban miał prawo korzystać z beneficjum, które w zasadzie nie różniło się w niczym od omówionego wyżej uposażenia plebana w średniowieczu i składało się głównie z ziemi, dziesięcin, różnych uprawnień oraz z dochodów za usługi religijne zwanych prawami stuły (*iura stolae*). Zakres działalności duszpasterskiej kleru parafialnego znacznie się poszerzył w okresie potrydenckim. W myśl *Pastoralnej* biskupa krakowskiego i późniejszego arcybiskupa gnieźnieńskiego Bernarda Maciejowskiego z r. 1601 pleban był zobowiązany udzielać wiernym sakramentów, umożliwić im w niedziele i święta wysłuchanie mszy, odprawiać pogrzeby, zapewnić wiernym naukę katechizmu oraz odbyć raz w roku wizytę duszpasterską zwaną kolędą. Ponadto jego obowiązkiem było przypominać wiernym o różnych praktykach religijnych, zachęcać ich do wypełniania tych praktyk, jak też kontrolować o ile zostały spełnione. W kazaniach, wygłaszanych osobiście lub przez swoich zastępców, powinien uczyć

podstaw wiary i rzeczy koniecznych do zbawienia. Tak więc jego zadaniem było uczyć lud: Ojcze nasz, Wierzę w Boga, Dekalogu, przykazań kościelnych oraz wyjaśniać naturę i skuteczność sakramentów. Materiał zaś do tego powinien czerpać z katechizmu Soboru Trydenckiego oraz w postylli Wujka i Skargi. Niezależnie od tego plebani byli zobowiązani do wygłaszania kazań okolicznościowych. Tak np. w okresie zapustów powinni odwodzić lud od pijaństwa, w okresie zaś wielkiego postu mieli obowiązek przygotowywać lud do spowiedzi i komunii wielkanocnej. W okresie adwentu i wielkiego postu byli zobowiązani nie tylko w niedziele i święta, ale ponadto dodatkowo dwa razy w tygodniu do wygłaszania kazań, w których mieli odwodzić ludzi od złego i zachęcać do dobrego. Kazania te miały być dostosowywane do wieku, zdolności, zawodu i obyczajów słuchaczy. Jeśli chodzi o problem nauczania prawd wiary, duchowni nie powinni się ograniczać tylko do ich wyjaśniania w kościele, ale, jak świadczą liczne akta synodalne z XVII i XVIII w., byli zobowiązani do ich uczenia w poszczególnych wsiach, chodząc nawet po domach. Tak np. synod diecezji włocławskiej z r. 1628 poleca, aby plebani, ich wikariusze lub też nauczyciele szkółek parafialnych cztery razy do roku w Suchedni udawali się na wędrówkę i wstępując do domów uczyli ich mieszkańców Ojcze nasz, Wierzę w Boga i Dekalogu. Synod zaś diecezji chełmińskiej z r. 1641 nakazuje, aby duchowni parafialni w oznaczonych dniach (niedziele i święta) po kazaniu we wsiach zamieszkałych przez prosty lud głośno odmawiali osobiście lub też za pośrednictwem innych osób: Ojcze nasz, Pozdrowienie anielskie, Skład apostolski i dekalog po to, aby słuchacze mogli powtarzać i przyswajać sobie na pamięć. Katechizację ludności mieli również księża przeprowadzać w czasie kolędy. Kładzie na to nacisk np. synod prowincjonalny z r. 1628. Ten sam problem występuje w aktach synodu wileńskiego z r. 1717.

Zarządzenia powyższe powstawały między innymi na skutek stwierdzenia przez biskupów w czasie wizytacji diecezji często zupełnego nierozumienia przez ludność chłopską a nawet i mieszczan najbardziej podstawowych zasad religii i nieznajomości najprostszych modlitw.

Osobnym zagadnieniem jest realizacja przytoczonych wyżej przykładowo bogatych programów katechizacji ludności. Z tego, co wiemy o duchowieństwie parafialnym tego czasu można by wnosić, że wprowadzenie ich w życie musiało iść z dużymi oporami. Wydaje się, że właściwej katechizacji ludności w XVII i XVIII w. dokonały dopiero zakony. Przypuszczenie to potwierdzałyby wypowiedzi niektórych przedstawicieli polskiego Oświecenia. Powoli również i kler świecki wdrażał się w nurt tej trudnej

pracy. Może o tym świadczyć np. stały wzrost w XVII—XVIII w. literatury kaznodziejskiej w bibliotekach parafialnych. Problem katechizacji ludności, na który tak wielki nacisk położono w XVII i XVIII w., to nie tylko nauczanie ludności przez kler. Temu celowi zostały podporządkowane podległe plebanowi różne instytucje przyparafialne. Niewątpliwie ważną rolę spełniały tu szkoły parafialne czy też bractwa.

Elementem łączącym wiernych z kościołem parafialnym były praktyki religijne, które w pewnym sensie były rezultatem działalności duszpasterskiej kleru. Zagadnienie praktyk religijnych ludności w Polsce nie zostało dotąd wyczerpująco opracowane. Wydaje się, że najważniejsze praktyki można ująć jakby w trzy cykle, z których jeden obejmował praktyki w zasadzie jednorazowe w ciągu całego życia ludzkiego, drugi praktyki w ciągu roku i trzeci praktyki tygodniowe. Do pierwszej grupy będą należeć chrzest, bierzmowanie, ślub, ostatnie namaszczenie i pogrzeb. Do grupy drugiej należą spowiedź i komunia wielkanocna. Grupa zaś trzecia obejmuje wszystkie praktyki niedzielne, a więc uczestnictwo we mszy i nieszporach. Ponadto należy tu wymienić inne praktyki, jak posty, których w omawianym okresie była wielka ilość. Istniało również wielkie bogactwo praktyk nadobowiązkowych, o których trudno tu coś bliżej powiedzieć, ze względu na brak opracowań. Praktyki te były między innymi związane z działalnością misyjną zakonników, pielgrzymkami, bractwami lub też trzecimi zakonami.

W związku z powyższym zachodzi pytanie, jak przedstawiało się w rzeczywistości przestrzeganie przez ludność wymaganych przez Kościół praktyk. Sprawa ta, jak się wydaje, różnie wyglądała w omawianym okresie. W źródłach z drugiej połowy XVI w. spotyka się wzmianki świadczące, jak można przypuszczać, o niepraktykowaniu przynajmniej przez pewne grupy społeczne (np. drobna szlachta, mieszczaństwo) w północno-wschodniej Małopolsce ślubów kościelnych, spowiedzi lub też nieprzestrzeganiu niedziel, świąt i postów. Trudno w tej chwili przesądzać, co to znaczyło w ówczesnych warunkach. Sprawa ta wymaga szerszych badań porównawczych. Wydaje się jednak, że było to wynikiem pewnego osłabienia czynnika zmuszającego ludność do przestrzegania przepisów kościelnych przewidujących przymus obowiązkowych praktyk w kościele parafialnym. W wypadku zaś nieprzestrzegania ślubów kościelnych, nie jest wykluczone, że chodzi tu o jakieś wpływy ruskie, gdzie była znana praktyka zawierania małżeństw (tzw. niewieńczonych) poza cerkwią. W ciągu XVII i XVIII w. sprawa praktyk religijnych uległa niewątpliwie poważnej zmianie. Nie brak jednak jeszcze w XVII w. wzmianek w aktach syno-

dalnych dotyczących np. (synod łucki z r. 1641) niepraktykowania ze względu na wysokie opłaty pogrzebów kościelnych. W związku z tym mnożą się w aktach synodalnych XVII w. zakazy żądania opłat za pogrzeby, a niektóre z nich wyraźnie nakazują plebanom (np. przemyski z r. 1641) grzebanie ubogich za darmo. Na ten obowiązek kładzie również nacisk synod diecezji wileńskiej z r. 1744. Nierzadkie są również zakazy zmuszania przez panów do pracy w niedziele lub święta swoich poddanych. Zakazy takie mają miejsce jeszcze w aktach synodalnych XVIII w. W wyniku stałej dążności władz kościelnych, popartej różnymi karami, w ciągu XVII i XVIII w. w zasadzie upowszechniają się praktyki religijne ludności. W znacznym stopniu przyczynił się do tego rozbudowany system ich kontroli. Od końca XVI w. upowszechniają się metryki ochrzczonych i zaślubionych, mniej więcej w sto lat później zaczynają się upowszechniać również metryki zmarłych. Pleban więc ma dokładną kontrolę nie tylko odbywania chrztów, ślubów i pogrzebów kościelnych, ale jest ponadto jedynym czynnikiem orientującym się doskonale (przynajmniej w teorii) w naturalnym ruchu ludności na terenie swojej parafii. Ponadto ma on kontrolować, przy pomocy spisów, przystępujących do sakramentu bierzmowania, odbywających spowiedź wielkanocną itp. O wszelkich zaś uchybieniach ludności w zakresie obowiązkowych praktyk religijnych ma obowiązek informować oficjała lub biskupa.

Praktyki religijne wiernych nie wiele jeszcze jednak mówią o religijności ludzi. Trudno sobie wyobrazić człowieka XVII-wiecznego jako nie religijnego. Istnieje tylko problem jaka była jego religijność. Odpowiedź na to pytanie jest bardzo trudna. Musi ona wypływać ze szczegółowych i wszechstronnych badań przede wszystkim z zakresu psychologii społecznej, których dotychczas brak. Niemniej jednak w oparciu o dotyczące osobistych praktyk ludności wzmianki w aktach synodalnych zwłaszcza XVII w. można wnosić, że religijność ta kryła w sobie bardzo wiele elementów magii i zabobonu, które się zlewały z pewnymi, często bardzo zniekształconymi pojęciami religijnymi. Dotyczy to w pierwszym rzędzie chłopów, w kulturze których pewne tego przejawy widoczne są do dzisiaj.

IV. ORGANIZACJE WIERNYCH

Pewną rolę w rozbudzaniu aktywności religijnej odgrywały organizacje wiernych zwane bractwami, których duża różnorodność występuje w źródłach XVII i XVIII w. Chociaż pod wieloma względami funkcje bractw na siebie zachodziły, to jednak w oparciu o wyróżniające ich cechy można wskazać na pewne rodzaje bractw.

Będą to więc bractwa zawodowe (cechowe), którymi tu bliżej nie będziemy się zajmować oraz charytatywne i czysto dewocyjne. Do bractw typu charytatywnego należało np. rozpowszechniane w drugiej połowie XVIII w. bractwo miłosierdzia, którego popularyzacja (w diecezji płockiej np. w r. 1777) miała na celu organizowanie opieki nad ubogimi i chorymi poprzez zakładanie dla nich przytułków i szpitali przy kościołach parafialnych a nawet, w porozumieniu z właścicielami, w większych wsiach. Dochody na ten cel miały zapewnić istniejące fundusze szpitalne lub też ofiarność społeczeństwa (skarbony). Bractwu temu podporządkowywano wszystkie inne bractwa typu charytatywnego. Spośród bractw dewocyjnych najpopularniejsze były w omawianym okresie bractwa różańcowe, szkaplerzne oraz bractwo św. Anny propagowane i zakładane przez klasztory dominikanów, karmelitów i bernardynów. Należy również wspomnieć o innych bractwach dewocyjnych zakładanych na cześć różnych świętych. W XVII w. przybywają nowe bractwa, jak np. bractwo Bożego Ciała związane z rozwijającym się wówczas kultem eucharystycznym. W tym też czasie zanikają niektóre bractwa istniejące w okresie wcześniejszym. Tak np. zanika bractwo literackie (umiejących pisać i czytać), co zdaje się łączyć z ogólnym upadkiem oświaty w tym czasie. Ogólnie należy podkreślić duży rozwój bractw w XVII i XVIII w. Nie licząc bractw cechowych np. w dekanacie nowosądeckim było w końcu XVI w. 5 bractw, w wieku zaś XVII było ich już 17, a w XVIII aż 27, w tym 13 przy kolegiacie św. Małgorzaty w Nowym Sączu. Podobny wzrost bractw obserwuje się na innych terenach, jak np. w prepozyturze wiślickiej. Na 49 zaś kościołów w archidiakonacie radomskim (dziekanii kieleckiej) występowało w r. 1598 zaledwie 1 bractwo a w r. 1748 już 34. Wymienione wyżej bractwa rozwijały się przede wszysktim przy ważniejszych kościołach, jak kolegiaty oraz przy kościołach miejskich, chociaż bardzo często np. w archidiakonacie radomskim występowały również przy kościołach wiejskich. W drugiej połowie XVIII w. bractwa są zjawiskiem powszechnym. Tak np. na 15 parafii w dekanacie kazimierskim występują w tym czasie w 11.

Bractwa posiadały własną administrację. Na czele bractwa stał Starszy, którego zadaniem było czuwanie nad całokształtem działalności danego bractwa. Przewodniczył więc na dorocznych zebraniach ogólnych, jak też i na innych oraz czuwał nad wprowadzeniem w życie uchwał podjętych przez braci. Jego też obowiązkiem była kontrola pracy urzędników brackich. Zwykle miał obok siebie trzech radnych, którzy pomagali mu w pracy. Ważną postacią był również pisarz bracki, który zapisywał członków bractwa do specjalnej księgi oraz pobierał i notował składki braci.

Ponadto opiekę duszpasterską nad bractwem sprawował promotor, którym był przeważnie pleban albo wikariusz danej parafii. Były również wypadki, że promotorie zajmowali osobni prebendarze. Jeśli chodzi o całokształt działalności bractwa i obowiązków braci, to był on zawarty w statutach brackich.

Życie bractw i ich rola w społeczeństwie omawianego okresu nie zostały dotąd opracowane. Wydaje się jednak, że ich znaczenie w tym czasie dość daleko wybiegało poza sprawy czysto kościelne. Szczególnie dużą rolę odgrywały bogate bractwa miejskie, dysponujące niekiedy dość poważnymi zasobami materialnymi, czy to w kapitałach, czy też nieruchomościach (ziemia, domy).

V. OPIEKA SPOŁECZNA I OŚWIATA

Agendami jak gdyby parafii o celach opieki społecznej były tzw. szpitale. Były to najczęściej przytułki dla ubogich. Prócz szpitali przy kościołach parafialnych istniały w miastach tzw. prepozytury szpitalne z własnym odrębnym beneficjum prepozyta szpitalnego i podopiecznych. Szpitale te pozostawały pod opieką władz miejskich, które miały poprzez tzw. prowizorów (nazywanych również szafarzami) udział w zarządzaniu majątkiem szpitalnym. Wraz z prepozytem tworzyli oni zarząd szpitali. Prepozytury niekiedy przypominały już dzisiejszy szpital z obsługą lekarską i odpowiednim wyposażeniem, właściwym tego rodzaju zakładom. Zarówno jedne jak i drugie najczęściej dawały tylko schronienie bardzo niewielkiej stosunkowo grupie ubogich czy chorych spośród wielkiej rzeszy żebractwa XVII i XVIII w. Ze względu na duże zapotrzebowanie społeczne obserwuje się w XVII i XVIII w. stały wzrost liczby szpitali. Np. w dekanacie nowosądeckim w końcu XVI w. na 31 parafii (w tym 7 miast) było 9 szpitali. W XVII w. liczba ta wzrosła do 12, a w XVIII do 17. W dekanacie zaś ropczyckim na 14 parafii (w tym 3 miasta) było w końcu XVI w. 3 szpitale, w XVII w. 5, a w XVIII w. ich liczba dochodzi do 8. Podobnie sytuacja wyglądała w prepozyturze wiślickiej. Na 52 parafie było tu w końcu XVI w. 15 szpitali, w XVII w. — 23, a w XVIII — 41. Najwięcej fundacji szpitalnych — 48 w Lubelskiem źródła notują dla XVII, podczas gdy w XVI w. było ich zaledwie 15, a w XVIII — 44. Rozwój szpitalnictwa w XVII i XVIII w. stwierdza się również na innych terenach, jak np. w diecezji gnieźnieńskiej, poznańskiej czy chełmińskiej.

W aktach synodalnych i różnych zarządzeniach biskupów XVII i XVIII w., jak też w rozporządzeniach władz państwowych, obserwuje się większe zainteresowanie szpitalami. W drugiej połowie XVIII w. problem szpitalnictwa zaczyna nawet trafiać na obrady

sejmowe. W wyniku tego utworzone w r. 1789 Komisje Cywilno-Wojskowe sporządziły dokładne spisy szpitali z uwzględnieniem nawet ich uposażenia. Spisy te miały służyć za podstawę do rewindykacji utraconych przez szpitale dochodów oraz do ogólnej reorganizacji tej instytucji. Rozbiory jednak przeszkodziły tym zamiarom.

Z parafią i kościołem parafialnym związana była również szkoła. Do schyłku XVIII w. (do r. 1789) Kościół w Polsce posiadał monopol na szkolnictwo. Mówiąc o szkołach parafialnych XVII—XVIII w. należy mieć na uwadze ich integralny związek z kościołami parafialnymi. Z programów szkoły parafialnej zarysowanych w ustawodawstwie kościelnym tego czasu wynika, że szkoła w pierwszym rzędzie miała służyć celom duszpasterskim. Powinna ona zapewnić młodzieży stosunkowo gruntowne wychowanie religijne. Na problem religijnego wychowania młodzieży duży nacisk położył Sobór Trydencki, nakazując plebanom, aby przynajmniej w niedziele i święta uczyli chłopców prawd wiary oraz posłuszeństwa względem Boga i rodziców. Postulat ten realizowała przede wszystkim szkoła parafialna, która stanowiła jeden z elementów w systemie uświadamiania religijnego ludzi poprzez wyjaśnianie podstawowych pojęć religii katolickiej zebranych w katechizmie. Wydaje się, iż temu celowi została także podporządkowana nauka w szkole, która dawała możliwość posługiwania się kalendarzem kościelnym i książeczką do modlenia.

Pewną presję na szkolnictwo wywierało jednak środowisko, w którym się szkoła znajdowała. Postulowane przez synody, nieraz interesujące (np. w statutach synodalnych biskupa krakowskiego Piotra Tylickiego z r. 1612) programy nauczania w szkołach parafialnych, mimo nakazów wprowadzania ich w życie, nie zawsze były realizowane nawet w miastach. W parafiach zaś wiejskich lub małomiasteczkowych, o ile istniały szkoły, program nauczania w praktyce zależał wyłącznie od plebana. Poziom zaś nauczania nie zawsze dorównywał elementarnemu. Lepiej przedstawiała się sprawa w wielkich miastach. Niektóre szkoły stały tu na wysokim poziomie. Zaspokajały one potrzeby społeczności kupiecko-rzemieślniczej, lub też przygotowywały, jak niektóre szkoły w Krakowie, kandydatów na akademię lub do stanu duchownego. Szkoły te często stały na poziomie *trivium*, niekiedy nawet dorównywały poziomem nauczania kolegiom jezuickim (np. szkoły przy kościołach: Mariackim, św. Anny, Wszystkich Św. w Krakowie).

Ogólnie jeśli chodzi o ilościowy rozwój szkolnictwa parafialnego w Polsce, w dobie przed Komisją Edukacji Narodowej, można wyróżnić dwa główne okresy. Pierwszy przypada na czas walki Kościoła z reformą protestancką w XVI i na początku XVII w.

Charakteryzuje się on dużym rozwojem szkolnictwa parafialnego. Jedną z przyczyn tego rozwoju był udział szkół w toczącej się walce ideologicznej. Począwszy jednak od drugiej połowy XVII w., to znaczy od momentu ustania walk religijnych, obserwuje się systematyczny spadek liczby szkół. Powyższą ewolucję wymownie ilustrują porównania liczbowe szkół w XVII i XVIII w. Tak więc na 31 parafii w dekanacie nowosądeckim na przełomie XVI i XVII w. było 28 szkół (90,3% parafii), do drugiej połowy XVII w. pozostało z tego jeszcze 19 (60,1% parafii), a do końca w. XVIII dotrwało zaledwie 3 (9,6% parafii). Podobnie ta sprawa przedstawia się w dekanacie ropczyckim, gdzie na 14 parafii było na przełomie XVI i XVII w. 11 szkół (78,7% parafii), z czego do r. 1783 pozostała tylko jedna szkoła w Ropczycach (7,1% parafii). Wydaje się, że w nieco wolniejszym tempie proces ten przebiegał w prepozyturze wiślickiej. Na 52 parafie na przełomie XVI i XVII w. źródła notują tu 50 szkół (98% parafii). Do wieku XVIII dotrwało z tego tylko 20 (38,6% parafii). Prawie zupełny zanik szkolnictwa parafialnego występuje w archidiakonacie radomskim, w którym spośród 40 w różny sposób wzmiankowanych w r. 1598 szkół (na 49 parafii) pozostało do r. 1748 zaledwie 2. Zasygnalizowany wyżej proces zaniku szkół parafialnych miał również inne przyczyny. Między innymi ważną rolę odegrała tu szlachta, która dążąc do rozbudowy folwarków kosztem powiększania dniówek pracy pańszczyźnianej, nie chciała dopuścić do „bałamucenia chłopów naukami". Z podobnymi tendencjami musiała się liczyć nawet późniejsza Komisja Edukacji Narodowej.

Ogólnie rzecz biorąc znaczenia szkolnictwa parafialnego nie trzeba przeceniać. Na ogół szkoły parafialne były źle zorganizowane. Frekwencja również była bardzo niska. W szkole uczyło się najwyżej kilkunastu chłopców, co było bardzo mało, jeśli się weźmie pod uwagę stosunkowo duże terytoria parafialne. Dziewcząt zaś aż do końca XVIII w. w ogóle do szkół nie przyjmowano. Sama nauka odbywała się również nieregularnie. Ponadto szkoła, w zasadzie łacińska, uczyła języka ojczystego tylko jako pomocniczego. Tym samym więc nie mogła dać poważniejszych korzyści potrzebnych w życiu.

Kończąc powyższe rozważania należy podkreślić trwałość organizacji parafialnej w XVII i XVIII w. w Polsce. Zmian w zagęszczeniu parafii nie zauważa się nawet w XIX w. Równocześnie należy zwrócić uwagę na dużą różnorodność funkcji parafii oraz duże i różnokierunkowe przemiany w tym zakresie w XVI—XVIII w. Przemiany te wynikały bądź z konkretnej sytuacji społeczno-religijnej, bądź też z ogólnych tendencji reformatorskich Soboru Try-

denckiego. Zagadnieniem interesującym są również dysproporcje między miastem a wsią co do skupisk kościołów i kleru w XVI—XVIII w. Ważnym problemem jest również ewolucja w zakresie duszpasterstwa i praktyk religijnych ludności w XVI—XVIII w.

Stanisław Litak

WSKAZÓWKI BIBLIOGRAFICZNE

Uwzględniono tu tylko ważniejsze pozycje najnowsze, poprzez które można jednak dotrzeć do literatury dawniejszej.

Bardach J., *Świecki charakter zwyczajowego prawa małżeńskiego ludności ruskiej w Wielkim Księstwie Litewskim (XVI—XVII wiek)*, „Czasopismo Prawno-Historyczne", XV — 1963, z. 1, s. 85—150; Biskup M., Koc L. (współudział), *Prusy Królewskie w drugiej połowie XVI wieku*. W: *Atlas Historyczny Polski*. Seria B: Mapy przeglądowe. 1, Warszawa 1961; Gieysztorowa I., *Badania nad historią zaludnienia Polski*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej", XI, 1963, nr 3—4, s. 522—562; Gieysztorowa I., Humnicki J., Lemenè J. Żabqklicka A., Cieśla R. (plan Płocka) pod kierownictwem S. Herbsta, *Województwo płockie około 1578 r.*, Warszawa 1958; Górski K., *Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce. Część pierwsza 966—1795*, Lublin 1962; Kumor B., *Archidiakonat sądecki. Opracowanie materiałów źródłowych do Atlasu Historycznego Kościoła w Polsce*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne", 8 : 1964, s. 271—303, 9 : 1964, s. 93—286; Librowski S., *Wizytacje diecezji włocławskiej*. Cz. 1: *Wizytacje diecezji kujawskiej i pomorskiej*. T. 1: *Opracowanie archiwalno-źródłoznawcze*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne", 8 : 1964, s. 7—186; Litak S., *Formowanie sieci parafialnej w Łukowskiem do końca XVI wieku. Studium geograficzno-historyczne*, „Roczniki Humanistyczne", XII : 1964 (wydane w r. 1965), z. 2, s. 5—136; Mizia T., *Szkolnictwo parafialne w oczach Komisji Edukacji Narodowej*, Wrocław—Warszawa—Kraków 1964; Nowacki J., *Archidiecezja poznańska w granicach historycznych i jej ustrój*, (Poznań) 1964. W: Tenże, *Dzieje Archidiecezji poznańskiej*, t. II — Materiał duży ale nierównomiernie zebrany i dlatego trudny do wykorzystania; Ostrowski W., *Stosunki religijno-wyznaniowe na wsi śląskiej po wojnie trzydziestoletniej (w świetle sprawozdań wizytatorów biskupich)*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Wrocławskiego", Nauki pedagogiczne i psychologia IV, Seria A, nr 25 : 1960, s. 149—194; Petrani A., *Nauka prawa kanonicznego w Polsce w XVIII i XIX wieku*, Lublin 1961; Tenże, *Szkolnictwo teologiczne w Polsce*, „Prawo Kanoniczne", V : 1964, z. 1—2, s. 127—200; Rubin W., *Lud w polskim ustawodawstwie synodalnym do rozbiorów Polski*. W: „Sacrum Poloniae Millenium", II, Rzym 1955, s. 131—164; Stopniak F., *Dzieje kapituły zamoj-*

skiej, Lublin 1962; Szymański J., *Kapituła kolegiacka w Wojniczu. 1465—1786*. Lublin 1962; Tazbir J., *Znaczenie obyczajów kleru dla rozwoju i upadku polskiej reformacji*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce", VIII : 1963, s. 91—107; Urban W., *Chłopi wobec reformacji w Małopolsce w drugiej połowie XVI w.*, Kraków 1959; Urban W., *Z dziejów duszpasterstwa pokutnego w diecezji wrocławskiej do końca XVIII wieku*, „Prawo Kanoniczne", VII : 1964, z. 1—2, s. 201—231; Wołoszyn S., *Dzieje wychowania i myśli pedagogicznej w zarysie*, Warszawa 1964; Wyczawski H. E., *Studia nad wewnętrznymi dziejami kościelnymi w Małopolsce na schyłku XVI. wieku*, „Prawo Kanoniczne", VII : 1964, z. 1—2, s. 45—126.

Ponadto korzystałem z następujących, niedrukowanych prac, wykonanych na seminarium Historii Kultury Polski KUL: K. Gursztyn, *Biblioteki parafialne w dekanacie kazimierskim w XVII—XVIII w.*; E. Janicka, *Praktyki religijne w archidiakonacie lubelskim w XVIII w.*; J. Pałyga, *Duchowieństwo parafialne dekanatu kazimierskiego w XVII—XVIII w.* Praca w druku; E. Piekarz, *Struktura organizacyjna parafii w dekanacie kazimierskim w drugiej połowie XVIII wieku*. Praca w druku. Korzystałem również z niektórych materiałów źródłowych Instytutu Geografii Historycznej Kościoła w Polsce przy Towarzystwie Naukowym KUL.

ADAM CHRUSZCZEWSKI

ZAKONY W POLSCE W XVII – XVIII WIEKU

Przedmiotem naszego szkicu będzie historia zakonów obrządku łacińskiego na ziemiach państwa polskiego od schyłku XVI w. po okres rozbiorów Rzeczypospolitej. W tak rozumianym, nieco więcej niż 200-letnim okresie, rozwój zakonów i klasztorów w Polsce przybrał rozmiary tak wyjątkowo dużego i intensywnego procesu, jak w żadnym innym okresie tysiącletniej historii chrześcijaństwa polskiego. W całym zresztą chrześcijaństwie łacińskim następuje od drugiej połowy XVI stulecia, względnie początków XVII w. silny wzrost klasztorów, stanowiąc jeden z najbardziej znamiennych przejawów nie tylko kontrreformacji, ale przede wszystkim może, reformy katolickiej. We Francji np. połowa z istniejących tam około 1750 r. klasztorów — szacowanych przez niektórych autorów może z pewną przesadą na blisko 15 tysięcy — powstać miała w ciągu XVII i pierwszej połowy XVIII w.

Ta wielka faza wzrostu zakonów załamuje się zresztą w Europie w ciągu XVIII wieku. W cytowanej już wyżej Francji zaznacza się to wyraźnie najpierw spadkiem liczby kandydatów do życia zakonnego. Jako przykład może posłużyć odpowiednie zestawienie dla kongregacji benedyktynów św. Maura. W 1695 r. zanotowano 75 profesji, w 1748 — 65, w 1786 — 38, w 1787 — 31, a w 1788 tylko 16. Ogółem w latach 1768—90 nastąpiło we Francji zmniejszenie się liczby zakonników o 32%, a w grupie zakonów franciszkańskich o 39%. Najbardziej widoczna zmiana w tym zakresie daje się zauważyć u kapucynów. Zakon ten liczył w 1768 r. 4.937 członków, a w 1790 ma ich tylko 2.674. W latach tych uległa zmniejszeniu także liczba zakonów i klasztorów. Powołana do spraw zakonów kościelno-państwowa komisja zniosła w okresie 1768—1790 osiem zakonów i 450 klasztorów. Podniesiono natomiast dolną granicę wieku przy składaniu profesji. Wpłynęło to w jakimś stopniu na zmniejszenie się ilości profesji oraz na podniesienie przeciętnej wieku zakonników. W 1790 r. bowiem,

aż 47% zakonników liczy ponad 50 lat życia. Procesy o podobnym charakterze zaobserwować można również w innych krajach Europy oraz w Ameryce Południowej.

W Polsce faza wzrostu trwa od końca XVI w. do osiemdziesiątych lat wieku XVIII, natomiast faza druga wkracza tu z pewnym, niezbyt zresztą poważnym w stosunku do innych krajów, opóźnieniem. Początkowo przyjmuje ona zresztą tylko postać polemik i programów kasacyjnych. Rzeczywiste kasaty przeprowadzą nie Polacy, a papiestwo — znosząc jezuitów — oraz zaborcy. W Polsce okres upadku zakonów wchodzi głęboko w wiek następny i kończy się w wyniku gwałtownego rozwoju życia zakonnego, opartego na zupełnie odmiennych zasadach i nowych formach istnienia. (Np. żeńskie zgromadzenia bezhabitowe).

W naszej próbie zarysu życia instytucji zakonnych w Polsce ograniczymy się do prześledzenia jedynie pierwszego okresu — fazy wzrostu. Proces ten wiąże się z wieloma skomplikowanymi czynnikami zewnętrznymi i wewnętrznymi. Łatwiej na ogół uchwytne są czynniki zewnętrzne związane z dążeniami ekspansyjnymi ośrodków zakonnych czy wychodzącymi im naprzeciw inicjatywami społeczeństwa (król, biskupi, magnaci), a także potrzebami społecznymi coraz bardziej złożonymi. O wiele trudniejsze do zbadania są powody wewnętrzne. Łączą się one bezpośrednio z postawami jednostek i grup społecznych wobec propozycji wysuwanych przez różne formacje zakonne. Wydaje się też, że propozycje te spotykały się z bardziej lub mniej uświadamianymi tendencjami oddolnymi, zmierzającymi do odnowy życia religijnego. Próby odnowy, czy reformy życia religijnego znajdowałyby więc w zakonach bardziej sprzyjające warunki realizacji niż w mało dynamicznym nurcie życia instytucji parafialnych. Można by więc wysunąć hipotezę, że gwałtowny i wielostronny, także ilościowy, rozwój różnych grup zakonnych w omawianym okresie jest powiązany w dużej mierze z mało dotąd zbadanymi przemianami zachodzącymi w życiu i świadomości religijnej ludności katolickiej. Tak postawione zagadnienie wymaga naturalnie osobnych badań. W dotychczasowej historiografii brak całościowego omówienia zakonów w Polsce XVII—XVIII w. Względnie bogata literatura poświęcona dziejom zakonnym zajmowała się głównie historią poszczególnych klasztorów, rzadziej całymi zakonami. W obecnej, pierwszej właściwie próbie syntetycznego spojrzenia zajmiemy się kolejno charakterystyką grup zakonnych, dynamiką rozwoju ilościowego zakonów i ich grup, geograficznym rozmieszczeniem klasztorów oraz ważniejszymi funkcjami społecznymi zakonów. Na końcu krótko przedstawione zostaną zakony żeńskie.

TYPOLOGIA I CHARAKTERYSTYKA ZAKONÓW

Charakterystyka zakonów obejmuje próbę typologii, informacje dotyczące nowo wprowadzonych zakonów oraz uwagi o organizacji terytorialnej zakonów i jej rozwoju.

Sklasyfikowanie istniejących w Polsce przedrozbiorowej zakonów jest rzeczą z wielu względów trudną i z konieczności nosić musi, przynajmniej na razie, charakter typologii schematycznej. Kryteria podziału oparte na różnicach w regułach czy konstytucjach, programach życia wewnętrznego, bądź zadaniach zewnętrznych, nie są precyzyjne wobec zmian jakim podlegały te podstawy ocen w długim okresie ich realizacji w konkretnych warunkach historycznych. Niemniej można sobie pozwolić na próbę klasyfikacji, w wyniku której otrzymalibyśmy kilka grup zakonów łączących w sobie możliwie zbieżne cechy. Klasyfikacja ta oparta będzie w jakiejś mierze na kryteriach związanych z cechami tradycyjnymi wspólnot zakonnych a częściowo też na chronologii pojawiania się ich w społeczeństwie polskim. Potrzeba prowizorycznej chociażby klasyfikacji wydaje się konieczna m. in. dla prześledzenia zasięgu terytorialnego wyodrębnionych grup oraz ich dynamiki i udziału w życiu społeczeństwa.

Proponowana klasyfikacja przedstawiałaby się następująco:

A — FORMACJE STAREGO TYPU

I. Mnisi

1. Benedyktyni
2. Cystersi
3. Kartuzi
4. Kameduli

II. Kanonicy regularni

1. Premonstratensi
2. Bożogrobcy
3. Duchacy
4. Kanonicy od pokuty
5. Paulini
6. Kanonicy lateraneńscy
7. Inne grupy kanonicze

III. Zakony żebracze

a — gałęzie stare

1. Augustianie
2. Dominikanie

3. Franciszkanie konwentualni
4. Karmelici trzewiczkowi

b — gałęzie nowe
1. Bernardyni
2. Karmelici bosi
3. Reformaci
4. Kapucyni

B — FORMACJE NOWEGO TYPU

IV. Kler regularny
1. Jezuici
2. Pijarzy
3. Misjonarze
4. Teatyni
5. Oratorianie
6. Marianie
7. Komuniści (Bartolomici)
8. Inne grupy

Przez formacje starego typu rozumiemy zakony, które powstały w zasadzie w średniowieczu. Na skutek ruchów obserwanckich powstają w późniejszym okresie nowe zakony należące jednak do tego typu. Ewolucja ta w łonie zakonów starego typu jest jednym z ważniejszych procesów w życiu wspólnot zakonnych. Obejmuje ona głównie zakony żebracze, ale widoczna jest również w przypadku starego kanonicznego zakonu trynitarzy. Od XVI stulecia zaczynają powstawać formacje nowego typu — są to zgromadzenia kleru regularnego. Charakteryzując zakony, trzymać się będziemy ustalonego wyżej porządku, omawiając najpierw całą formację a następnie kolejno zakony tej formacji.

Zasadnicza rola zakonów mniszych opartych o regułę benedyktyńską przypada na średniowiecze. Jednak nawet w tej grupie daje się zauważyć w XVII w. rozwój ilościowy. Powstają nowe klasztory i przybywa jeden zakon — kameduli.

Zakony te posiadały wielkie dobra nagromadzone we wcześniejszym okresie. Bogate uposażenie benedyktynów i cystersów było jednak jednym z powodów słabości i zmniejszania się znaczenia tych zakonów w życiu religijnym późniejszych wieków. Wysokie dochody, wywierając ujemny wpływ na mnichów, były jednocześnie przyczyną powoływania przez czynniki zewnętrzne opatów-komendatariuszy, którzy brakiem zainteresowania dla spraw zakonu, nierezydencją i rabunkową często gospodarką jeszcze bardziej pogłębiali ten kryzys. Próby naprawy podejmowane były głównie na drodze organizacyjnej przez tworzenie kongregacji. Benedyktyni

zresztą zdobyli się na powołanie kongregacji dopiero w XVIII w. Niezależne opactwa benedyktyńskie i związane z nimi placówki połączyły się w 1737 r. w jedną, wspólną dla Korony i Litwy kongregację świętokrzyską.

Wcześniej dokonali tego cystersi dzięki wysiłkom Edmunda a Cruce z Citeaux. W 1580 r. na kapitule w Wąchocku została powołana osobna, polska kongregacja.

Dalszym krokiem cystersów w kierunku poprawy stosunków wewnętrznych było otwarcie w 1720 r. studium generalnego w Mogile. Na uwagę zasługuje też fakt, zupełnego już w XVII w., spolonizowania się cystersów. Reformy organizacyjne umożliwiły przeprowadzanie wizytacji klasztorów i regularne odbywanie kapituł generalnych, nie przyniosły jednak większej aktywizacji obu zakonów.

Wielkie dobra posiadali również kartuzi. Pierwszy i jedyny w państwie polskim do XVII w. klasztor w Paradyżu — Kartuzy pod Gdańskiem — dysponował w tym wieku 40 wsiami, ponad 60 jeziorami i stawami, 9 młynami i 20 karczmami. Posiadał też 11 kompleksów leśnych, a w Gdańsku i okolicy kilkanaście domów. Niemniejszą fortuną cieszyła się kartuzja w Berezie, założona w 1648 r. Już w XVII w. dobra Berezy Kartuzkiej dawały rocznego dochodu 400.000 złp. Na początku zaś XIX w. liczono tam 483 dymy i poddanych — biorąc pod uwagę tylko mężczyzn — 1.218. Początkowo zakonnikami w Gidlach i Berezie byli Niemcy. Kartuzję w Gidlach, założoną w 1614 r. łączyły związki z Paradyżem. Pierwszym przeorem był Niemiec z tego właśnie klasztoru. W XVIII stuleciu liczebnie przeważają już zakonnicy — Polacy. Niemniej jednak przeorami wybierani są na przemian zakonnicy narodowości polskiej i niemieckiej. Pierwsza obsada Berezy Kartuzkiej była w całości niemiecka. Kilkunastu Kartuzów sprowadzono tu z Trewiru.

Początki zakonu kamedułów łączą się z działalnością eremity Romualda z Rawenny w pierwszych latach XI w. Największe znaczenie osiągnęła w późniejszym okresie placówka w Camaldola i od niej pochodzi nazwa tej grupy eremickiej. W ruchu tym obok eremitów istniały też grupy cenobickie. Tendencje do życia wspólnego znajdują swój wyraz w przemianach jakie zachodziły w kongregacji Murano, która ostatecznie pozostała przy cenobityzmie. Drugą co do znaczenia po Camaldoli jest kongregacja z Monte Corona, założona na początku XVI w. przez Pawła Giustiniani. Kongregacja ta przyczyniła się do rozpowszechnienia kamedułów w Europie. W XVII w. zakon ten składał się z pięciu kongregacji liczących 2.000 mnichów. Do Polski sprowadza kamedułów marszałek koronny Mikołaj Wolski. W 1605 r. przybywa na Bielany

pod Krakowem pięciu włoskich kamedułów z klasztoru Monte Corona. W 1621 r. powstaje placówka w Rytwianach. W drugiej połowie XVII w. i na początku XVIII wyrastają nowe, tworzone z inicjatywy szlachty i króla (Bielany pod Warszawą, 1661). Pierwsze dwa klasztory polskie usiłują zerwać więzy zależności od klasztoru w Monte Corona. Dochodzi nawet do usunięcia w 1637 r. Włochów z Bielan, ale po dwu latach przywrócono łączność z macierzystą kongregacją. Wizytatorzy włoscy często goszczą teraz w klasztorach polskich. Powołano jednak wikariusza generalnego, który wraz z dwoma asystentami tworzył *sub-tribunale polonicum*. Podobnie jak w wypadku benedyktynów czy kartuzów, eremy kamedułów były bogato uposażone. Znany klasztor w Wigrach posiadał w XVIII w. 32 wsie i folwarki, w tym jedną osadę o charakterze miejskim — Suwałki, 29 jezior, duże kompleksy lasów, 2 cegielnie, hutę i młyn. Spore dochody pozwalały kamedułom wigierskim na większe nawet wydatki związane z działalnością duszpasterską, oświatową i charytatywną wśród poddanych. W trosce o zaspokojenie potrzeb religijnych poddanych wybudowali w swych dobrach dwa kościoły. Obsługiwane były one początkowo przez kler świecki, a od 1763 r. niezbyt długo zresztą, przez bernardynów. Przy jednym z kościołów założono bractwo. Reguła uniemożliwiała jednak kamedułom branie szerszego udziału w pracach wśród ludności.

Drugą grupę starej formacji stanowią zakony k a n o n i k ó w r e g u l a r n y c h. Również ich działalność miała największe znaczenie w okresie wcześniejszym. Grupa ta jest stosunkowo silnie zróżnicowana. Zróżnicowanie występuje w zakresie liczby klasztorów, zdolności dalszego rozwoju ilościowego, zamożności oraz prowadzenia tradycyjnej czy podejmowania nowej działalności zewnętrznej. Sprawy związane z ilością klasztorów i dynamiką rozwoju ilościowego zostaną omówione bardziej szczegółowo osobno. Tutaj zasygnalizujemy tylko pewne dysproporcje w tej dziedzinie w celu bliższego scharakteryzowania grupy. Tak więc, premonstratensi i duchacy mieli zaledwie po kilka klasztorów — inne od dwudziestu do trzydziestu. Powiększają ilość placówek w omawianym okresie kanonicy od pokuty zwani markami, trynitarze, paulini i kanonicy lateraneńscy. Trzy dalsze zakony: premonstratensi, bożogrobcy i duchacy, nie zwiększają swego stanu posiadania. W porównaniu ze znanym z zamożności zakonem bożogrobców czy premonstratensów (majątek opactwa w Nowym Sączu został oszacowany w 1782 r. na 150.000 fl.) — duchacy są zakonem ubogim. Obok zakonu duchaków (szpitalnictwo) i bożogrobców (duszpasterstwo parafialne — szpitalnictwo) kontynuujących tradycyjną działalność, dają się zauważyć tendencje do podejmowania nowych

zadań. Najbardziej charakterystycznego przykładu dostarczają kanonicy od pokuty. Zakon ten o charakterze kontemplacyjnym i pokutniczym nie przejawiał większej działalności zewnętrznej. Dopiero rozwój placówek na Litwie, szczególnie w XVII—XVIII w. wpłynął na zmianę profilu zakonu. Biali augustianie, jak ich na Litwie nazywano, stają tu do pracy misyjnej i duszpasterskiej w kilkunastu powierzonych im parafiach. W podobny sposób angażują swe siły na Rusi trynitarze. Takie próby przystosowania działalności zewnętrznej do nowych okoliczności można zauważyć także u paulinów i kanoników lateraneńskich. Na gruncie i w nawiązaniu do ruchu kanonikatu regularnego powstaje już w XII wieku szereg zakonów czynnych poświęcających się realizacji określonych zadań w społeczeństwie. Do tego typu należą też duchacy a także stary zakon kanonicki trynitarzy, sięgający swymi początkami przełomu XII—XIII stulecia, który jako ostatni zakon starego typu przybywa do Polski dopiero u schyłku XVII stulecia. Najnowsze badania wykazują też wyraźniej silne związki ruchu kanonickiego z zakonami rycerskimi, które powstawać zaczęły w XII stuleciu jako jeden z rodzaju zakonów czynnych o swoistych zadaniach opiekuńczo-militarnych.

Więzy organizacji terytorialnej między klasztorami zakonów grupy kanoniczej wytworzyły się w zasadzie w czasach poprzedzających omawiany okres. Formy organizacji terytorialnej są również zróżnicowane. Nie są one w każdym razie tak wyraziste jak w przypadku zakonów żebraczych czy kleru regularnego. Obok organizacji prowincjalnej duchaków, paulinów czy trynitarzy występuje też zależność, różnego typu placówek od opactw i domów macierzystych, np. u bożogrobców, premonstratensów i kanoników lateraneńskich. U niektórych z wymienionych zakonów widoczna jest jednak tendencja do formowania się struktury organizacyjnej o charakterze prowincji.

Klasztory premonstratensów tworzyły jednostkę terytorialną zwaną cyrkarią. Właściwie była to nazwa okręgu wizytacyjnego obejmującego męskie i żeńskie konwenty norbertańskie. Łączne traktowanie obu gałęzi zakonu w oficjalnych wykazach dla cyrkarii norbertańskich przypomina o podwójnym niegdyś — męsko-żeńskim — charakterze konwentów. Cyrkaria polska w XVII—XVIII w. liczyła 15 konwentów. W tym okresie nabiera ona charakteru prowincji. Na podkreślenie zasługuje fakt dwukrotnej przewagi liczebnej konwentów żeńskich nad męskimi. W warunkach polskich jest to jedyny tego rodzaju przypadek. W granicach Rzeczpospolitej istniały trzy opactwa norbertanów: w Hebdowie, Witowie i Nowym Sączu oraz prepozytura w Krzyżanowicach zależna od Witowa. Od drugiej połowy XVII w. obser-

wować można usiłowania Krzyżanowic, zmierzające do przekształcenia się w opactwo, przez otwarcie nowicjatu. Zamierzenia te natrafiły na zdecydowany sprzeciw w Witowie. Wtedy Krzyżanowice zwróciły się do Hebdowa o przejęcie zwierzchnictwa. Rozpoczął się przeszło wiekowy spór o prawa zwierzchności — Krzyżanowice pozostały jednak nadal prepozyturą. W 1752 r. cyrkaria polska traci opactwo w Nowym Sączu. W roku tym generał zakonu w Prémontré Brunon de Bécourt upoważnia opata z Hradišta do odbywania wizyt kanonicznych w Nowym Sączu i przyłącza to opactwo do prowincji morawskiej. Posunięcie to miało być dokonane w celu podniesienia poziomu życia zakonnego w ulegającym rozkładowi wewnętrznemu opactwie.

W omawianej grupie, podobnie jak w grupie zakonów mniszych, występuje zjawisko komendy. Dotyczy ono specjalnie premonstratensów i bożogrobców. Witów i Hebdów od początku XVII w. były opactwami komendataryjnymi. Pod koniec XVII w. uwolniono Hebdów od komendarzy. Wkrótce jednak przywrócono ich, rozdzielając tylko uposażenie opata-komendatariusza od uposażenia konwentu. Witów natomiast w pierwszej połowie XVIII w. pozbył się komendatariuszy definitywnie.

Organizacja terytorialna b o ż o g r o b c ó w, jak już wyżej wspomniano, łączyła w sobie elementy dawnej struktury organizacyjnej, w postaci zależności poszczególnych placówek od opactwa, z podziałem prowincjalnym. Ustrój taki powodował podwójne podporządkowanie jednostek niższego rzędu bez korelacji między obydwoma zasadami zależności organizacyjnej. Oznacza to, że np. Miechów posiadał prawa zwierzchności w stosunku do placówek położonych w kilku prowincjach. Prowincjałów dla czterech prowincji: małopolskiej, przemyskiej, wielkopolskiej i mazowieckiej powołano w 1585 r. Do prowincji małopolskiej należały również dwa domy śląskie — Bytom i Chorzów. Położone były bowiem na terenie diecezji krakowskiej i dzięki temu nie zostały wyjęte spod zwierzchnictwa prepozyta miechowskiego. W tymże 1585 r. ustanowiono też radę złożoną z czterech kanoników, z których jeden stale miał przebywać w Miechowie. Od 1620 r. wybiera ona kustosza piastującego drugą po prepozycie miechowskim godność w zakonie. Prepozyt miechowski był najwyższym zwierzchnikiem bożogrobców polskich. Jednak już od drugiej połowy XVI w. stanowisko to przestaje być dostępne dla bożogrobców. Tytuł i uposażenie proboszcza miechowskiego przechodzi w ręce komendatariuszy. Komendę w Miechowie otrzymują zwykle protegowani przez króla dostojnicy kościelni, którzy jednak w wypadku objęcia biskupstwa krakowskiego byli zmuszeni zrzec się godności opata. Komendatariusze ci nie wypełniali oczywiście żadnego z wielu

ważnych dla zakonu obowiązków związanych z urzędem prepozyta. Miało to fatalne skutki przede wszystkim dla życia zakonu. Prepozyt miechowski bowiem był zobowiązany m. in. do zwoływania kapituł generalnych oraz wizytowania wszystkich klasztorów i placówek pozostających w rękach bożogrobców. Aby w części przynajmniej zaradzić złu, od początku XVII w. mianowano zastępcę tytularnego proboszcza, prepozyta-koadiutora. Prepozytem koadiutorem był zawsze zakonnik. Pełnił on odpowiednie obowiązki nie korzystając, rzecz jasna, z uposażenia. Nie wszyscy jednak komendarze zapisali się źle w kronikach miechowitów. Niektórzy z nich położyli niemałe zasługi, szczególnie w dziele uporządkowania i podniesienia spraw gospodarczych zakonu. Do wybitniejszych w tym zakresie, tytularnych prepozytów miechowskich zaliczyć należy: Andrzeja Batorego, Macieja Łubieńskiego, Achacego Grochowskiego oraz Wojciecha i Piotra Korycińskich. Działalność ta nie wpłynęła jednak w większym stopniu na poprawę wewnętrznej sytuacji w zakonie. Toteż w XVIII w. zaczęto podejmować próby naprawy stosunków wewnętrznych. Przejawem właśnie tych dążeń jest zrzeczenie się przez zakon w 1725 r. dóbr stanowiących uposażenie prepozyta za cenę wolnego wyboru własnego przełożonego. Król mianował teraz administratorów wydzielonych dóbr, a zakon uwolnił się tym samym od komendatariuszy. Był to decydujący krok na drodze pomyślnie przeprowadzonej w następnych dziesięcioleciach naprawy życia w zakonie Stróżów Grobu Chrystusowego.

D u c h a c y tworzyli prowincję polską zależną od domu generalnego w Rzymie (*Hospitale S. Spiritus de Saxia*). Siedzibą prowincjała był dom krakowski. Ważniejsze placówki duchaków znajdowały się w Sandomierzu i Kaliszu. W połowie XVIII w. Benedykt XIV wyłączył kanoników regularnych de Saxia w Polsce i w Hiszpanii spod władzy generała, poddając zakon w tych krajach władzy biskupów. Decyzja papieża została spowodowana złym stanem wewnętrznym zakonu. Biskup krakowski M. Poniatowski nie widział jednak chyba możliwości odnowy życia w zakonie, gdyż korzystając z otrzymanych uprawnień, zamyka w końcu XVIII w. nowicjat — skazując duchaków na wymarcie.

Od XVI w. k a n o n i c y r e g u l a r n i o d p o k u t y istnieją już tylko w Polsce. Klasztory ich podlegały władzy prowincjała generalnego rezydującego przy kościele św. Marka w Krakowie. Na początku XVIII w. pojawiają się wzmianki o utworzeniu odrębnej prowincji litewskiej tego zakonu. Z całą pewnością jednak możemy mówić o takiej prowincji dopiero w początkach wieku XIX, gdy klasztory małopolskie przestały istnieć.

Polska prowincja p a u l i n ó w obejmowała oprócz klasztorów

istniejących na terenie Rzeczpospolitej także klasztor w Głogowie. Był on aż do pierwszej ćwierci XVIII w. obsadzony przez Polaków. Dopiero w następnych latach tegoż wieku rozpoczyna się napływ do konwentu głogowskiego Niemców. Podobnie jak kanonicy regularni od pokuty, paulini także przechodzą na przełomie XVI—XVII w. od życia zamkniętego do szerszej działalności zewnętrznej. Zmiana celów poprzez podjęcie nowych zadań pracy zewnętrznej wpływała zwykle ożywczo na zakony. W tym jednak wypadku nastąpił silny kryzys wewnętrzny. Zakonowi zagrażała likwidacja. Mimo to paulini bronią się przed reformą narzucaną z zewnątrz. Dopiero w połowie XVII w. przyjmują nową konstytucję. Wkrótce też zakon okrzepł wewnętrznie i zdecydowanie umocnił swą pozycję w kraju.

W wyniku bliżej nie zbadanego procesu unifikacyjnego zachodzącego w XVI w., różne odłamy kanoników regularnych, posiadające od wczesnego średniowiecza swe konwenty w Polsce, wchodzą w wiek XVII jako zakon kanoników regularnych lateraneńskich. Kongregacja ta powstała w XV w. we Włoszech. W interesującym nas okresie istnieją w Polsce dwa opactwa kanoników lateraneńskich, w Czerwińsku i Trzemesznie, oraz kanonia generalna w Krakowie. Czerwińsk i Kraków posiadają po kilkanaście zależnych od nich kanonii. Konwent krakowski tworzy nawet wraz z pozostającymi do niego w stosunku filiacyjnym kanoniami, osobną kongregację w zakonie. Z kanonii Bożego Ciała w Krakowie w XVII w. wyodrębnia się szereg nowych placówek. Powstają one głównie na wschodzie Rzeczypospolitej. Czerwińsk nie ustrzegł się losu innych bogatych opactw, stając się opactwem komendataryjnym. Ale podobnie jak i w innych zakonach uwolnienie od komendarzy nastąpiło w pierwszej połowie XVIII w. przez podział dóbr na opackie i klasztorne. Opactwa i kanonie nie związane organizacyjnie z Krakowem pozostają jednak w łączności z klasztorem Bożego Ciała zapraszając kanoników krakowskich do prac w swoich placówkach i wysyłając swoją młodzież do Krakowa.

Zakon trynitarzy został założony przez dwu Francuzów, Feliksa de Valois (1127—1212) i Jana z Maty. Uzyskują oni od Innocentego III zatwierdzenie w 1198 r. zakonu i reguły. Pierwszy klasztor zakładają w Cerfroid w północnej Francji. Naczelnym celem trynitarzy było wykupywanie jeńców-chrześcijan z niewoli. W XVI i XVII w. we Francji zakon przechodzi dwie reformy. Reforma XVII-wieczna nawiązuje do znanego w innych zakonach ruchu obserwanckiego. Powstaje też w jej wyniku francuska gałąź trynitarzy bosych (1662). Również w Hiszpanii reformuje trynitarzy u schyłku XVI w. Jan Chrzciciel od Poczęcia (1561—1613).

Reforma Jana — niezależna od francuskiej — ma także charakter zaostrzenia obserwancji i powołuje do życia hiszpańską gałąź trynitarzy bosych. W 1614 r. istnieją już dwie prowincje z wikariatem generalnym. Urban VIII w r. 1636 zezwala trynitarzom bosym w Hiszpanii wybierać własnego ministra generalnego. Wkrótce powstaje trzecia prowincja hiszpańska, czwartą zaś prowincją tego zakonu jest prowincja polska. Z inicjatywy Jana Denhofa, opata cystersów w Mogile, generał zakonu przysyła do Polski trzech trynitarzy. Hiszpanie przybywają w 1685 r. do Warszawy, gdzie spotkało ich bardzo życzliwe przyjęcie. Postanowiono założyć pierwszą placówkę we Lwowie. Otrzymują tam w 1686 r. dom i kaplicę, a z Hiszpanii przybywa jeszcze trzech trynitarzy. Stosunkowo szybko powstają nowe klasztory i zakon polonizuje się. W czterdzieści lat po założeniu placówki we Lwowie powstaje odrębna, pierwsza poza Hiszpanią, prowincja polska. O uznaniu, jakim cieszyli się trynitarze polscy w zakonie, najlepiej świadczy zajmowanie przez nich wysokich stanowisk w hierarchii zakonnej. W latach 1753—1759 funkcję generała zakonu pełni Polak — Stanisław Oborski. Natomiast gdy zakon w 1783 r. uległ podziałowi na część hiszpańską (*familia hispana*) i pozahiszpańską (*familia extrahispana*) z osobnymi przełożonymi dla każdej, trzej Polacy kolejno byli przełożonymi *familiae extrahispanae*.

W interesującym nas okresie istnieje w Polsce tylko jeden z a k o n r y c e r s k i — j o a n n i c i. Zakon ten nie ma już żadnego szerszego znaczenia społecznego. Powstanie na początku XVII w. komandorii w Stwołowcach, dzięki fundacji radziwiłłowskiej, było spowodowane zapewne względami prestiżowymi. Dzięki ogromnemu zapisowi, całej ordynacji, członkowie tej rodziny piastowali kilkakrotnie wysokie godności w zakonie.

Nową falę zakonów, które przybyły na ziemie polskie jeszcze w XIII w., stanowią m e n d y k a n c i. W naszym okresie wyróżnić w niej można dwa nurty. Pierwszy obejmujący cztery podstawowe zgromadzenia: augustianów, dominikanów, franciszkanów i karmelitów trzewiczkowych, oraz drugi wynikły z rozszczepienia wspólnoty franciszkańskiej, uzupełniony obserwanckimi gałęziami karmelitów i dominikanów. W zakonach żebraczych starego typu zachodzą jednak dwie zasadnicze zmiany. Tracą one mianowicie w dużym stopniu swój pierwotny charakter zakonów miejskich. Powstawać zaczyna zwłaszcza od schyłku XVI w. gęsta sieć małych placówek mendykanckich, rozsianych po wsiach i osadach, a nawet na pustkowiach. Skrajnym przykładem w tym względzie może być osiedlenie się dominikanów w 1603 r. w Sejnach i franciszkanów w Górecku, leśnej osadzie w puszczy Solskiej, w 1648 r. Z drugiej strony zakony żebracze, wbrew swym pierwotnym, pod-

stawowym założeniom, rozpoczynają gromadzenie poważnych dóbr, przede wszystkim w postaci posiadłości ziemskich. Taka swoista „agraryzacja" występuje silnie np. u dominikanów. Wydaje się, że jednym z decydujących czynników obu procesów była określona ewolucja struktury społeczno-gospodarczej kraju, w którym miasta traciły swe poprzednie znaczenie. Zakony żebracze posiadały jednolitą organizację terytorialną w postaci prowincji. W XVII—XVIII w. organizacja ta uległa rozbudowie. W wielu wypadkach powstawanie nowych prowincji ma podobny przebieg. Po nasyceniu jakiegoś terenu klasztorami, odrywają się one od macierzystej prowincji, tworząc samodzielną jednostkę terytorialną. Odnosi się to specjalnie do ziem wschodnich kraju. W końcu omawianego okresu istnieje 21 prowincji zakonów żebraczych. Niektóre zakony obejmowały jedyną prowincją całą Rzeczpospolitą, inne miały ich trzy albo cztery. Prowincje dzielono na mniejsze okręgi zwane kustodiami względnie kontratami. Odrębny podział terytorialny stanowiły okręgi kwestarskie. Każdy formalny konwent posiadał własny okręg.

Augustianie utworzyli w 1564 r. prowincję polską, uniezależniając się od prowincji bawarskiej. W XVII w. następuje rozwój zakonu na wschodzie kraju. Jednak już od pierwszych lat następnego wieku augustianie przeżywają silny kryzys wewnętrzny. Wizytatorzy ubolewają nad opłakanym stanem budynków klasztornych i szerzącym się wśród ich mieszkańców pijaństwem. Jednym z kroków podjętych w celu uzdrowienia stosunków w zakonie było wyjęcie w 1705 r. klasztoru krakowskiego spod władzy prowincjała i poddanie go do 1751 r. wprost generałowi zakonu. Konwent krakowski miał się stać wzorem dla całej prowincji. O trwałości kryzysu zdaje się jednak świadczyć zupełny zanik nowych fundacji i zupełna stagnacja liczby zakonników.

Tendencje do podziału polskiej prowincji dominikanów dają się zauważyć już w ostatnim dziesięcioleciu XVI w. Najsilniejsze dążenia separatystyczne wystąpiły wśród konwentów ruskich. Wysiłki ich kończą się pełnym sukcesem. W 1612 r. zostaje powołana do życia prowincja ruska. Gwałtowny przyrost fundacji w XVII w. doprowadza do wydzielenia się w 1647 r. następnej, litewskiej, prowincji dominikanów. W obrębie prowincji polskiej pozostają w dalszym ciągu konwenty śląskie. Dopiero w 1706 r. wskutek nacisku politycznego z zewnątrz, mimo protestów ze strony samych konwentów, nastąpiło oderwanie ich od prowincji polskiej i włączenie do czeskiej.

Również polska prowincja franciszkańska uległa podziałowi w XVII w. Jako pierwsza wyodrębniła się prowincja ruska w 1625 r. W 60 lat później wydzielono z niej kilkanaście

konwentów, tworząc prowincję litewską. Pod koniec XVII. w. te trzy prowincje liczą 12 kustodii. Do prowincji polskiej należały dwa konwenty śląskie z dawnej kustodii opolskiej: Bytom i Opole. Podobnie jak klasztory śląskie kilku innych zakonów, odpadają one w XVIII w. W 1725 r. przyłączono je do prowincji czeskiej. Podział prowincji na kustodie w okresie przedrozbiorowym wyglądał następująco: prowincja polska składała się z kustodii — gnieźnieńskiej, krakowskiej, lubelskiej i chełmińskiej. Prowincja ruska z kustodii — lwowskiej, przemyskiej, zamojskiej i czwartej obejmującej klasztory na Wołyniu. Litewska zaś z wileńskiej, grodzieńskiej, kowieńskiej i połockiej kustodii.

Podział prowincji karmelitów trzewiczkowych jest nieco opóźniony w stosunku do podobnego procesu w zakonach tej grupy. Zachowana jednak została prawidłowość inicjowania podziału przez grupę konwentów ruskich, które w 1687 r. tworzą odrębną prowincję. Następne podziały mają miejsce dopiero w wieku XVIII. W 1728 r. prowincja polska dzieli się na wielkopolską i małopolską. Podziałowi ulega też prowincja ruska. Powstają z niej w 1756 r. prowincje: litewska i wołyńska.

Wspomniane wyżej zmiany, jakie zachodziły i pogłębiały się wśród starych gałęzi mendykantów oraz ciągłe, w łonie wspólnoty franciszkańskiej, tendencje nawrotu do pierwotnych założeń przez obostrzanie reguły, należy uznać za istotny zespół przyczyn powodujących powstanie nowych gałęzi zakonów żebraczych. W procesie tym nie bez znaczenia wydaje się być dążenie do wychodzenia naprzeciw rodzącym się, nowym, zapotrzebowaniom Kościoła i wiernych, na które stare zakony odpowiadać nie umiały lub nie mogły.

Z łona wspólnoty franciszkańskiej wyszły trzy prężne gałęzie: bernardyni, reformaci i kapucyni. Uzupełnili tę nową grupę karmelici bosi. Obok tych zakonów pojawiły się również w Polsce w XVII i XVIII w. próby ostrzejszego obserwowania reguły w zakonach starszych. Reformy te nie miały na celu tworzenia odrębnych zakonów. Dążenia do ściślejszej obserwancji u karmelitów trzewiczkowych i dominikanów nie są jeszcze wystarczająco zbadane. Wiadomo tylko, że niektóre konwenty karmelitów trzewiczkowych w Polsce przestrzegały zaostrzonej reguły Soretha. Nie przejawiały one żadnych dążeń separatystycznych. Należałoby jedynie zbadać bliżej ich rolę w utworzeniu prowincji wielkopolskiej w 1728 r. Wydaje się jednak, że i w innych prowincjach istniały klasztory o tej regule, np. Drohobycz. Tendencje do ściślejszej obserwancji u dominikanów doprowadziły natomiast do utworzenia w drugiej połowie XVII w. odrębnej kongregacji pod wezwaniem św. Ludwika Bertranda, która nie odegrała zresztą

większej roli. Jakkolwiek klasztory tej kongregacji zostały wyłączone z organizacji prowincjalnej, to jednak nie utworzyły odrębnego zgromadzenia pozostając w łączności z całym zakonem.

Bernardyni są pierwszym zakonem, który powstał w wyniku franciszkańskiej odnowy i jedynym z tej grupy istniejącym przed XVII wiekiem w Polsce. Mimo bardzo intensywnego przyrostu konwentów, podział kraju na prowincje przebiegał bardzo wolno, napotykając na duży opór tych prowincji, z których wydzielano nowe. Wprawdzie już w 1628 r. wizytator Strozze dokonał podziału konwentu między cztery prowincje, ale reorganizacja ta nie trwała długo. W 1630 r. istnieją już tylko prowincje: polska i wielkopolska. Prowincja polska była bardzo duża. Liczyła 40 konwentów i kilka rezydencji przydzielonych do 6 kustodii. Prowincja wielkopolska miała 22 konwenty w dwu kustodiach: warszawskiej i poznańskiej. Z rozciągającej się od Alwerni na zachodzie po Smoleńsk i Kijów na wschodzie prowincji polskiej wyodrębniono w 1637 r. prowincję ruską. Utworzono ją z kustodii lwowskiej i zasławskiej oraz części lubelskiej z Lublinem włącznie. Liczyła ona wtedy 17 konwentów. Pozostałe kustodie z częścią lubelskiej stanowiły prowincję małopolską, zwaną czasem w dalszym ciągu polską, która obejmowała Małopolskę i Litwę. Należała do niej także Praga. Dziwny ten twór podobny do ósemki, łączący południowo-zachodnie i północno-wschodnie krańce Rzeczpospolitej, przetrwał niemal cały wiek. Dopiero w 1731 r. z kustodii wileńskiej i nieświeskiej powstała prowincja litewska. W prowincji małopolskiej pozostała teraz już tylko kustodia krakowska, z której wydzielono nową, z siedzibą w Kalwarii Zebrzydowskiej (Nowa Jerozolima).

Zakon karmelitów bosych powstał w Hiszpanii w wyniku reform zapoczątkowanych jeszcze w XV w. przez Soretha, a przeprowadzonych konsekwentnie przez św. Teresę i św. Jana od Krzyża. Teresa założyła w Avili w 1563 r. pierwszy klasztor żeński o zaostrzonej regule. Zatwierdził ją w 1563 r. Pius IV. Jan od Krzyża reformując karmelitów w myśl tejże reguły zakłada w 1568 r. klasztor pod Durvello dając początek nowej gałęzi karmelitańskiej. W 1593 r. karmelici bosi wyodrębniają się w osobny zakon, a w 1600 r. powstają dwie kongregacje, hiszpańska pod wezwaniem św. Józefa i kongregacja św. Eliasza. Polska jest drugim krajem po Włoszech, w którym osiedlił się nowy zakon. Pierwsza kapituła generalna kongregacji św. Eliasza wysyła do Polski w 1605 r. czterech karmelitów: 3 ojców Hiszpanów i jednego brata, Włocha. Pierwsze domy karmelitów bosych powstają w Krakowie, Lublinie, Lwowie i Poznaniu. Bardzo szybko, bo już w 1617 r. utworzono odrębną prowincję polską dla trzech zaledwie konwentów. Po-

myślny dalszy rozwój zakonu pozwala na wyodrębnienie około 1735 r. klasztorów litewskich w odrębną prowincję.

Reformaci powstają w wyniku kolejnego ruchu reformistycznego w zakonie franciszkańskim. Reforma rodzić się zaczyna we wspaniałych klasztorach obserwantów włoskich. Już w dwudziestych latach XVI w. zwolennicy odnowy i ściślejszej obserwancji opuszczają wielkie klasztory w miastach, szukając schronienia w odludnych, ubogich i opuszczonych często placówkach z okresu wczesnego ruchu obserwanckiego. Za kolebkę reformy uważa się klasztor w Fonte Colombo, a za głównego inspiratora Stefana Molinę. Rok 1532, w którym Klemens VII wydał zarządzenie, aby w każdej prowincji obserwantów wydzielić domy mające służyć ściślejszej obserwancji, uważa się za przełomowy dla tego ruchu. Dalszym krokiem na drodze rozwoju reformy było wyjęcie w 1579 r. kustoszów reformackich spod władzy prowincjałów i poddanie ich bezpośrednio generałowi. W 1625 r. Urban VIII udziela aprobaty pierwszej prowincji reformatów w Bawarii. Okres powstawania nowego zakonu zamyka się na roku 1639, w którym tenże papież podnosi do godności prowincji wszystkie kustodie reformatów. Przenikanie reformy do Polski rozpoczyna się około 1600 r. Podobnie jak we Włoszech, inicjatorami nowego ruchu są wyłącznie kapłani. Pionierem reformy w Polsce jest Gabriel Grodecki. On i kilku innych bernardynów udaje się do Włoch, aby zapoznać się z reformą a następnie wprowadzić ją do Polski. Początkowo, w latach 1559—1605, nosili się oni z zamiarem pozyskania dla reformy całej prowincji bernardyńskiej. Gdy przedsięwzięcie to okazało się nierealne, rozpoczyna się infiltracja przez dążenie do zakładania w Polsce pojedynczych placówek reformatów. Tak pierwszy jak i drugi sposób wprowadzenia do Polski reformy napotkał na bardzo stanowczy sprzeciw i bezwzględną kontrakcję ze strony bernardynów. Uważali oni zwolenników reformy za buntowników i wichrzycieli. Obawiali się zaprzepaszczenia swego 150-letniego dorobku organizacyjnego i materialnego, nie rozumieli celów ani potrzeby reformy. Pierwszą placówką reformatów na ziemiach polskich był Pińczów, ofiarowany w 1607 r. przez Zygmunta Myszkowskiego, wielkiego marszałka koronnego. Reformaci nie zdołali jednak utrzymać pierwszej fundacji. W wyniku interwencji bernardynów Paweł V wydaje zakaz wprowadzania reformy nie tylko u bernardynów ale w ogóle do Polski. Gdy mimo to pierwsi reformaci chcieli pozostać w Pińczowie, spada na nich ekskomunika a nuncjusz Simonetta nakazuje im opuścić Polskę. Teraz ośrodkami polskiej reformy stają się kolejno klasztory leżące u granic państwa w Ołomuńcu i Gliwicach. Dopiero po dziesięciu latach można było pomyśleć o nowej

akcji w Polsce, w warunkach już bardziej pomyślnych. Reformaci zdobyli bowiem w międzyczasie możnych protektorów w kraju, a papieżem został przychylny im Grzegorz XV. W 1621 r. przybywa do Krakowa zamianowany komisarzem apostolskim dla reformy w Polsce — Aleksander Patawin. Przeprowadza pomyślnie rozmowy z biskupem krakowskim Szyszkowskim, z królem i nuncjuszem. W 1622 r. Grzegorz XV potwierdza zezwolenie na osiedlenie się reformatów w Polsce, a biskup Szyszkowski wyraża zgodę na założenie klasztoru na terenie swej diecezji. Klasztor ten powstaje w Zakliczynie. Mnożą się teraz fundacje. Oprócz Zakliczyna w ciągu jednego roku powstają klasztory w Osiecznej, Miejskiej Górce i Choczu. Wkrótce też powstają dwie kustodie — małopolska i wielkopolska. Ostatnia próba zniweczenia reformy nastąpiła w latach 1634—35, gdy wizytator Michał Cassentino zmusił reformatów do połączenia się z bernardynami. Jednak już po dwu latach unia przestaje istnieć, a w 1639 r. bulla Urbana VIII podnosząc wszystkie kustodie reformatów do rangi prowincji, specjalnie wymienia obie kustodie polskie, które przebyły najcięższą drogę do usamodzielnienia się. Proces przenikania i utrwalania reformy w Polsce trwał więc 40 lat. W w. XVIII powstają jeszcze dwie prowincje — w 1750 pruska, a w r. 1763 ruska.

Powstanie nowej gałęzi zakonu franciszkańskiego — kapucynów — wiąże się z działalnością Mateusza z Bascio († 1552). Niezadowolony z życia, jakie prowadzili w swych klasztorach obserwanci, opuszcza w 1525 r. klasztor i przywdziawszy habit z długim kapturem prowadzi życie wędrownego kaznodziei. W 1528 r. Klemens VII poddaje zwolenników Mateusza władzy generała franciszkanów konwentualnych i zezwala im przyjmować nowicjuszy. Pierwsza kapituła w 1529 r. wybiera Mateusza wikariuszem generalnym. Opuszcza on jednak wkrótce zakon oddając się nadal wędrownemu kaznodziejstwu. W latach trzydziestych i czterdziestych nowy zakon przechodzi ostry kryzys. Rozważano nawet możliwość skasowania go. Przeprowadzone reformy wewnętrzne podźwignęły zakon tak, że w 1574 r. uzyskuje on prawo do rozpowszechniania się poza granice Italii. Zupełne usamodzielnienie się kapucynów nastąpiło w 1619 r., kiedy to otrzymali od Pawła V przywilej wybierania własnego generała. Myśl sprowadzenia kapucynów do Polski powstała już w końcu XVI w. Zrealizowanie jednak tego zamiaru trwało cały wiek. Odmowne odpowiedzi na propozycje osiedlenia się w Polsce motywowano surowością klimatu, który miałby uniemożliwiać zachowanie ostrej reguły. Kolejna misja w 1676 r. stwierdziła wreszcie, że kapucyni zostaną przychylnie przyjęci i mogą się osiedlić w Polsce. Innocenty XI zezwala

w 1680 r. na otwarcie w Krakowie i Warszawie dwu klasztorów, bez prawa wszakże do zakładania nowych placówek i bez nowicjatu. Opiekę nad fundacją polską obejmuje prowincja bolońska. W następnym roku przybywa do Polski kilku kapucynów — Włochów, którzy zatrzymują się przy kaplicy zamkowej w Warszawie. W 10 lat później, Innocenty XII zgadza się na przekształcenie klasztorów w Warszawie i Krakowie na konwenty formalne i na otwarcie nowicjatu. Ciągle jednak fundacja polska pozostaje pod opieką prowincji obcych: bolońskiej, toskańskiej i przez krótki okres prowincji Marchii, której niesforni zakonnicy, zresztą jak i ich włoscy konfratrzy, przysporzyli wiele kłopotów władzom kościelnym świeckim i zakonnym w Warszawie. W 1738 r. opiekę nad polskimi klasztorami kapucynów powierzono prowincji czeskiej. Czesi okazali się dobrymi organizatorami. Ich staraniem w 1739 r. zostaje powołana kustodia polska a w 1754 prowincja z dwoma kustodiami. Utworzenie prowincji było możliwe m. in. dzięki szybkiemu wzrostowi ilości klasztorów. O ile w 1739 było ich tylko 5, to w chwili utworzenia prowincji liczyła ona już 20 klasztorów z 225 zakonnikami. Rozwój ten był także zasługą Czechów, którzy nie obawiali się jak Włosi przyjmowania licznych propozycji fundacyjnych. Mimo uformowania prowincji polskiej, prowincjałami wybierani byli nadal Czesi. Zaczęły więc narastać powoli tendencje do zupełnego usamodzielnienia się i uwolnienia od czeskiej opieki. Odpowiednie *breve* uzyskała polska prowincja kapucynów w 1762 r.

Od połowy XVI w. zaczynają napływać do Polski zgromadzenia nowej formacji — kleru regularnego. Forpocztą tej nowej grupy są jezuici, których Hozjusz zaprasza w 1564 roku. Dopiero jednak druga połowa XVII w. zapełnia kraj nowymi zgromadzeniami. Przybywają wtedy: pijarzy (1642), misjonarze (1651), teatyni (1664), oratorianie (1668), marianie (1673), i komuniści — bartolomici (1683). Jakkolwiek zakony te powoływano do różnych zadań to jednak łączyła je wspólna cecha — miały stanowić wzór dla kleru świeckiego. Różnią się też zasadniczo od starych formacji. Różnice te widoczne są przede wszystkim w traktowaniu jednostki jako części zbiorowości zakonnej oraz w podejściu do sprawy wspólnoty zakonnej. W nowych formacjach przeniesiono m. in. akcent z życia zbiorowego na indywidualne doskonalenie jednostki. Z życia wewnątrzklasztornego znikają zupełnie lub są odsuwane na plan dalszy cechy monastyczne w postaci chórów z całą ich liturgiczną obudową — tak silne jeszcze w grupie zakonów żebraczych obu gałęzi. Zmianie uległa także struktura wewnętrzna grupy, zakony te w dużo większym stopniu niż wcześniejsze formacje są zgromadzeniami kapłańskimi. Tak uformowane zgro-

madzenia odznaczały się też zwiększoną operatywnością w działalności zewnętrznej. W szczególny sposób odnosi się to do jezuitów, którzy prężnością organizacyjną, rozwojem ilościowym i wielostronnością przedsięwzięć wyrastają zdecydowanie nawet ponad pozostałe zakony swojej grupy. Na podkreślenie zasługuje też stosunkowo wysoki poziom umysłowy kleru regularnego. O ile i wcześniej dawała się odczuć przewaga kleru zakonnego starych formacji nad duchowieństwem świeckim, chociażby tylko w szeroko rozumianej pracy duszpasterskiej, to wejście na arenę życia społeczno-religijnego nowych formacji, mimo stałej tendencji do podnoszenia wykształcenia kleru parafialnego, potęguje jeszcze bardziej różnice w możliwościach i skutkach działania obu odłamów duchowieństwa. Nie oznacza to naturalnie, że całe duchowieństwo zakonne stało na tak wysokim poziomie moralnym i umysłowym. Wydaje się jednak, że przeciętny poziom zakonników zaangażowanych w duszpasterstwie parafialnym i pozaparafialnym był wyższy nie tylko od poziomu przeciętnego plebana czy wikariusza ale też był wyższy od liczebnie większej reszty konfratrów, z wyjątkiem elity pracującej w szkolnictwie czy wykładającej w studiach zakonnych i seminariach. Różnice w poziomie moralnym i intelektualnym wewnątrz wspólnot zakonnych są szczególnie jaskrawe w starych formacjach, i występują nawet w nowych gałęziach rodziny franciszkańskiej. Wiąże się to prawdopodobnie z istnieniem w tych zakonach rozbudowanego chóru drugiego. Szczególnie bowiem „zasługi" w podrywaniu opinii zakonów XVII—XVIII w. mają właśnie laicy-kwestarze. Oni to są bohaterami burd w miasteczkach i przydrożnych zajazdach, skąd równie często trafiają na wokandę sądową jak i na karty satyrycznych utworów. W zgromadzeniach kleru regularnego. dysproporcja w poziomie moralnym i umysłowym jest o wiele mniej widoczna, zwłaszcza jeśli chodzi o kapłanów. Jednostkę organizacji terytorialnej kleru regularnego stanowi prowincja. Podstawy gospodarcze tej grupy nie różnią się zasadniczo od uposażenia tradycyjnego innych zakonów w Polsce.

Wspomniano już, że pierwszym zakonem kleru regularnego w Polsce byli jezuici. Jak wiadomo, w 1540 r. Paweł III zatwierdza Towarzystwo Jezusowe jako zakon a Ignacy Loyola zostaje wybrany generałem. Zatwierdzając jezuitów papież ograniczył liczbę członków powstającego zgromadzenia do 60 osób. W cztery lata później ograniczenie zostaje cofnięte, a w chwili śmierci swego założyciela liczy już Towarzystwo 1000 członków w 100 klasztorach. Sprowadzenie jezuitów do Polski podyktowane było przede wszystkim koniecznością niezwłocznej naprawy stanu szkolnictwa dla

świeckich i podniesienia poziomu kleru świeckiego przez odpowiednie przygotowanie w seminariach. Dziesięcioletnie starania Hozjusza uwieńczone zostały powodzeniem w jesieni 1564 r. Jezuici zdecydowali się na wysłanie 11 swych towarzyszy — 8 z Kolonii i 3 z Rzymu — do Braniewa, chociaż władze zakonne wcale nie były przekonane, czy warunki, jakie Hozjusz mógł im stworzyć w tej najdalej na północ wysuniętej placówce zakonu są wystarczające dla normalnego funkcjonowania kolegium. Wcześniejsze starania Polaków i zabiegi jezuitów zmierzające do osiedlenia się w Polsce rozbijały się właśnie o brak ostatecznych zobowiązań i gwarancji zapewniających w sposób zadowalający podstawy przyszłych kolegiów. Wymagania jezuitów w tych sprawach były bowiem w równym stopniu wysokie jak i konkretne. Pierwszy krok został jednak uczyniony, a wkrótce powstawać zaczęły następne kolegia w Pułtusku (1566), Wilnie (1566), Poznaniu (1572) i Jarosławiu (1574). Kolegia te tworzyły vice-prowincję polską, początkowo podlegającą prowincji austriackiej a od 1575 r. niezależną jako prowincję polską. W 1608 r. 21 kolegiów i domów podzielono między dwie prowincje — litewską i polską. Ostatniego podziału dokonano w 1755 r. powołując asystencję polską w Rzymie, w Polsce zaś cztery prowincje: wielkopolską (Kraków), litewską (Wilno), małopolską (Lwów) i mazowiecką (Warszawa) — w nawiasie miasta, które były siedzibami prowincjałów. Każda prowincja posiadała 12—14 kolegiów i po około 600 członków Towarzystwa. Zagłada zakonu spadła nagle, szczególnie na jezuitów polskich, którzy wierzyli, że społeczeństwo obroni zakon w Polsce przed kasatą. Tymczasem sejm w 1773 r. mimo początkowych sprzeciwów milcząco przyjmuje *breve* kasacyjne.

Założycielem zakonu szkół pobożnych jest Hiszpan, Józef de Calasanz (1556—1648). W r. 1597 z jego inicjatywy przy kościele św. Doroty na Zatybrzu powstaje szkółka dla biedoty. Staje się ona zalążkiem kongregacji, którą Paweł V zatwierdza w 1617 r. W cztery lata później Grzegorz XV podnosi to stowarzyszenie do rangi zakonu. Na skutek różnych tarć wewnętrznych i zawiści osobistych, założyciel zostaje postawiony w stan oskarżenia a nawet przetrzymany w areszcie inkwizycyjnym. Zarządzono też wizytację apostolską zakonu. Sytuacja zgromadzenia pogorszyła się do tego stopnia, że w 1646 r. Innocenty X degraduje zakon do roli stowarzyszenia religijnego bez ślubów. Na specjalną uwagę zasługuje obrona pijarów prowadzona w tym okresie przez Władysława IV i biskupów polskich. Dzięki stanowisku króla i episkopatu *breve* Innocentego nie miało praktycznie prawie żadnych skutków w Polsce a interwencje w Rzymie, kontynuowane przez Jana Kazimierza, z pewnością przyczyniły się do restytuowania

pijarów w formie kongregacji przez Aleksandra VII (1656 r.). Klemens IX wskrzesza zakon szkół pobożnych w 1669 r. Ważnym faktem, ze względu na stosunki z jezuitami, było postanowienie Klemensa XII z r. 1731, upoważniające pijarów do nauczania młodzieży z wszystkich klas społecznych i prowadzenie studiów wyższych. Pijarów sprowadzono do Polski w 1642 r., ale starania o pozyskanie tego zakonu trwały już od 1634 r. Powstają jednocześnie dwie fundacje: królewska w Warszawie i Lubomirskiego w Podolińcu na Spiszu. Początkowo klasztory polskie zależne są od prowincji niemieckiej. W 1662 r. powstaje prowincja polsko-węgierska a pod koniec tego wieku samodzielna prowincja polska. W 1736 r. wyodrębniono 17 kolegiów pijarskich w osobną prowincję litewską.

Zgromadzenie lazarystów, zwanych w Polsce misjonarzami, zostało założone w Paryżu przez Francuza, Wincentego à Paulo (1581—1660). W 1632 r. otrzymali oni zabudowania dawnego leprozorium św. Łazarza w Paryżu, gdzie można było pomieścić licznie napływających kandydatów. W tym też roku Urban VIII zatwierdza zgromadzenie misyjne. W intencjach założyciela nie leżało jednak stworzenie nowego zakonu. Nie chciał on nawet by jego zwolennicy czy uczniowie byli zakonnikami. Pragnął przede wszystkim aby byli wzorowymi kapłanami i żyjąc wspólnie prowadzili działalność zbliżoną do pracy kleru świeckiego. Dopiero pod koniec życia zgodził się, aby członkowie zgromadzenia mogli składać śluby ale tylko prywatne. Obok seminariów dla kleru świeckiego, z których pierwsze powstało w 1635 r. i było prowadzone według postanowień Soboru Trydenckiego, utworzono w 1637 r. *seminarium internum* dla kandydatów do zgromadzenia. Zalegalizowanie ślubów prywatnych oraz udzielenie zgromadzeniu egzempcji nastąpiło w 1655 i 1659 r. na skutek rozporządzeń Aleksandra VII. Na prośbę Marii Ludwiki, żony Jana Kazimierza, przysyła Wincenty do Polski w 1651 r. sześciu swych kapłanów. Francuzi zatrzymują się w Warszawie i włączają się od razu do zwalczania panującej zarazy. Początkowo otrzymują probostwo Sokółka na Litwie, ale gdy zmarł ich zwierzchnik w Polsce i chcieli wracać do Francji, zatrzymano ich, oddając im parafię św. Krzyża w Warszawie. Zaaklimatyzowaniu się misjonarzy nie sprzyjała postawa jezuitów. Jezuici patrzyli nieprzychylnym okiem na misjonarzy, którzy mając zbliżone do Towarzystwa Jezusowego cele i metody pracy mogli stanowić groźną konkurencję. Misjonarze ucierpieli też podczas najazdu szwedzkiego, który rozproszył warszawską placówkę. Wracają tu do pracy w 1657 r. W ciągu pierwszych kilkunastu lat młoda fundacja polska zasilana jest ludźmi przysyłanymi przez centralę w Paryżu. Aby umożliwić wstępo-

wanie do zgromadzenia Polakom, zostaje otwarte w Warszawie w 1677 r. *seminarium internum.* W tym roku też przejmują misjonarze pierwsze seminarium diecezjalne. Stopniowo opanowali większość seminariów dla kleru diecezjalnego, na własne zaś potrzeby otworzyli seminaria wewnętrzne także w Lublinie, Wilnie i Krakowie. Spowodowało to szybką polonizację zgromadzenia. W 1685 r. dla trzech domów powstaje prowincja polska. Zwierzchnikiem prowincji — wizytatorem — zostaje prepozyt św. Krzyża w Warszawie. Prowincja polska podlega superiorowi w Paryżu. Prowincja litewska z domem głównym w Wilnie powstaje dopiero w roku 1796.

Najstarszym zgromadzeniem kleru regularnego jest zakon założony przez Włocha, Kajetana di Tiene (ok. 1480—1547) i Jana Caraffę, późniejszego Pawła IV. W 1524 r. Klemens VII zatwierdza nowy zakon. Pierwszym przełożonym zostaje Caraffa, który zrzeka się biskupstwa Chiètè, dawniej Theate, od którego przyjęła się nazwa zakonu — t e a t y n i. Do zgromadzenia mieli być przyjmowani kapłani, którzy związani regułą i uroczystymi ślubami, wieść mieli życie wspólne i oddawać się wyłącznie obowiązkom wynikającym z ich stanu. Nie mogli posiadać żadnej własności — nawet nie wolno im było żebrać. Celem zgromadzenia było podniesienie moralnego i umysłowego poziomu duchowieństwa. Zgromadzenie to posiadało w Polsce tylko dwa domy, które właściwie były jedynie włoskimi placówkami zakonu w Polsce i nigdy nie utworzyły samodzielnej jednostki terytorialnej. Nie przyjmowali też kandydatów — Polaków i w domach ich mieszkali wyłącznie Włosi. Pierwsi teatyni przybyli do Lwowa na wezwanie nuncjusza Pignatelli w 1664 r. Nuncjusz sprowadził ich z myślą o podniesieniu wykształcenia kleru ormiańskiego i umocnieniu unii. Teatyni (2 ojców i 1 brat) zamieszkali w ciasnej izbie na cmentarzu katedry ormiańskiej. Natychmiast przystąpili do uczenia się języka ormiańskiego i wykładów. Wysoce niezdrowe warunki mieszkalne powodują ciągłą wymianę zakonników, którzy ciężko zapadają na zdrowiu. W 1671 r. przeniesiono teatynów do kolegium przy kościele św. Krzyża we Lwowie. Pożary niszczą to i następne kolegium i dopiero w 1745 r. rozpoczynają lwowscy teatyni wykłady w nowym gmachu. Jan Zbąski, biskup warmiński, sprowadza teatynów do Warszawy w 1696 r. Wkrótce opuszczają oni jednak stolicę, aby wrócić tu w 1702 r. Tym razem zatrzymali się tylko w drodze na Inflanty a zostali na stałe. Otworzyli w Warszawie konwikt dla młodzieży i znaną szkołę, ucząc w niej głównie języków obcych i sztuk pięknych.

Kongregację świeckich kapłanów, zwanych *clerici oratorii*, założył w Rzymie Włoch, Filip z Neri (1515—1595). W 1612 r. Paweł V

zatwierdził statuty oratorianów. Oratiorianie żyli wspólnie, ale nie składali ślubów, nosili strój księży świeckich, w każdej chwili mogli opuścić kongregację. Każdy dom był niezależny, wybierał własnego superiora i podlegał biskupowi. W Polsce założycielem pierwszych oratoriów w Górce pod Gostyniem (1658) i w Poznaniu (1671) był ks. Grudowicz († 1684). Znane było też oratorium w Studziannej założone w 1671 r. przez Jana Zbąskiego, późniejszego biskupa warmińskiego. Oratoria te przetrwały do XIX w. Krótki żywot miały oratoria w Zdzieszu (1658) i w Górze Kalwarii (1681). W 1718 r. księża z kongregacji w Górce próbują założyć oratorium w Biechowie, do którego należeć mieli proboszczowie okolicznych parafii. Nie powiodło się jednak stworzenie warunków dla wspólnego życia i inicjatywa ta upadła.

Jedynym rodzimym zakonem, jaki powstał w omawianym okresie jest *Congregatio Polona Ordinis Fratrum Conceptionis BMV Immaculatae* — czyli marianie. Zakon został założony przez Polaka, eks-pijara, Stanisława Papczyńskiego (1631—1701). Celem zgromadzenia było oddawanie specjalnej czci NMP, modlitwa za poległych żołnierzy, a także nauczanie ludu. Kombatanci byli też pierwszymi członkami zgromadzenia. Jeden z nich założył pierwszy klasztor marianów w 1673 r. w Puszczy Korabiewskiej. W 1681 Innocenty XI zatwierdza zgromadzenie, a w 1699 Innocenty XII poleca kandydatom do zakonu składanie profesji na regułę Dziesięciu Cnót NMP, ułożoną przez franciszkanina Gabriela i zatwierdzoną w 1515 r. Papczyński jako pierwszy wykonuje profesję w 1701 r. Na podstawie tej XVI-wiecznej reguły zostały ułożone konstytucje dla marianów, które w 1723 r. zatwierdził Innocenty XIII. Zakon wybiera własnego generała lecz podlega reformatom, spośród których mianowany zostaje komisarz zakonu maryjnego. Dopiero w 1787 r. Pius VI uwalnia zakon od opieki reformatów, która stała się nieco uciążliwa ze względu na różnice zdań w sprawach oświaty ludu. Wtedy też marianie otrzymują wszelkie przywileje przysługujące innym zakonom. Poza Puszczą Korabiewską za życia założyciela powstają jeszcze klasztory w Górze Kalwarii i Goźlinie. Około roku 1750 zakon wychodzi poza granice Polski. Mianowicie Kazimierz Wyszyński zakłada 4 domy w Portugalii, a w latach 1779—98 istnieje też dom w Rzymie.

Ostatnim zgromadzeniem nowej formacji, które wprowadzono do Polski w omawianym okresie jest kongregacja księży komunistów (bartolomitów). Była to jeszcze jedna próba naprawy życia kleru świeckiego w oparciu o wspólne życie i wspólnotę dóbr materialnych, tu szczególnie silnie akcentowaną, oraz zachowanie celibatu i zgodne z przepisami szafowanie sakramentów. Inicjatorem stowarzyszenia księży wspólnego życia był Nie-

miec Bartłomiej Holzhauser (1613—1658). W 1642 r. grupa zwolenników głoszonych przez niego zasad składa przyrzeczenie poparte przysięgą, że wytrwają we wspólnocie do końca życia. Innocenty XI w 1680 r. zatwierdza ułożoną przez komunistów konstytucję zgromadzenia. Kongregacja kierowana jest przez przełożonego generalnego wybieranego dożywotnio. Domy w każdej diecezji podlegają przełożonemu zatwierdzanemu przez biskupa, a na terenie parafii wszyscy członkowie podlegają superiorowi — zwykle jest nim proboszcz. Komuniści nie składają ślubów — nie są też, formalnie, zakonem. Do Polski sprowadza komunistów z Niemiec w r. 1683 biskup poznański Wierzbowski, aby powierzyć im seminarium w Górze Kalwarii. Komuniści, zwani też w Polsce bartoszkami, objęli później kilka seminariów (Warszawa, Węgrów, Janów, Kielce). Proboszcz węgrowski był przełożonym generalnym księży komunistów w Polsce.

Ruch kleryków regularnych, będących przede wszystkim ruchem reformy kleru, nastawiony był zgodnie z tendencjami reformatorskimi epoki na rozwinięcie form działalności, rzec można, typowo kapłańskiej, a więc najszerzej rozumianego wychowywania i nauczania społeczeństwa. Były jednak także próby skierowania kongregacji kleru regularnego na inne tory, zwłaszcza zaś tradycyjne już w historii wspólnot chrześcijańskich formy działalności opiekuńczej, szpitalniczej. Wymownym przykładem jest zatwierdzony u schyłku XVI w., włoski w początkach, zakon kleru regularnego do pielęgnacji chorych, zwany k a m i l i a n a m i od imienia założyciela, św. Kamila z Lellis († 1614). Zakon ten rozwinął się w XVII—XVIII w. w wielu krajach chrześcijaństwa, w Polsce jednak nie występuje. Spośród zakonów szpitalniczych powstałych w drugiej połowie XVI w. największe rozmiary przybrał zakon zwany u nas b o n i f r a t r a m i, o genezie nie kleryckiej, a wybitnie świeckiej. Początki jego wiążą się z Hiszpanem, św. Janem Bożym (1495—1550), chociaż dopiero bulle papieskie z lat 1572 i 1586 r. doprowadzają do stworzenia pełnoprawnego zakonu opartego o regułę św. Augustyna i własne konstytucje. Mimo, że w każdym domu znajdować się miał kapłan, zakonnicy nie-kapłani spełniać mieli zasadnicze funkcje i decydować o obliczu zakonu. Przyjęcie przez kamilianów braci nie-kapłanów, tak samo jak przez bonifratrów braci-kapłanów, prowadziło jednak powoli, jak się wydaje, do stopniowego upodabniania się obu tego typu grup, co pozwala nam — choć nie bez zastrzeżeń — do mówienia również i o bonifratrach przy charakterystyce formacji typu kleryckiego. Zakon podzielony był na dwa generalaty: hiszpański z prowincjami amerykańskimi i włoski obejmujący kraje europejskie, w tym także i Polskę. Pierwszy szpital w Polsce powstaje

dzięki fundacji mieszczan krakowskich w 1609 r. Poza Krakowem najwcześniejsze fundacje miały miejsce z Zebrzydowicach i Pułtusku (szpital przeniesiony później do Łowicza). Kilkanaście placówek bonifratrów tworzyło prowincję polsko-litewską.

ROZWÓJ ILOŚCIOWY I PRZESTRZENNY ZAKONÓW

Przedstawione niżej rozważania dotyczą zagadnienia wzrostu liczebnego zakonów, klasztorów i zakonników w omawianym czasie. Wprowadzenie danych statystycznych umożliwia dokonanie lepszej charakterystyki grup zakonnych oraz jest jednym z podstawowych warunków zbadania ich roli w społeczeństwie.

TAB. 1. ROZWÓJ ILOŚCIOWY KLASZTORÓW W POLSCE XVII—XVIII w.

Nazwa zakonu	Klasztory						
	1600 r.	XVII w.		1700 r.	XVIII w.		1773 r.
		Przyb.	Ubyło		Przyb.	Ubyło	
1. Benedyktyni	9	2		11			11
2. Cystersi	17			17			17
3. Kartuzi	1	2		3			3
4. Kameduli	1	6		6	2	1	7
5. Premonstratensi	3			3			3
6. Bożogrobcy [1]	7			7			7
7. Duchacy	4	1		5			5
8. Kanonicy od pokuty	7	10		17	4		21
9. Paulini	11	6		17	9	2	24
10. Kanonicy lateran.	10	7		17			17
11. Trynitarze		8		8	24	5	27
12. Augustianie	13	16	7	22	3	2	23
13. Dominikanie [2]	45	107		152	20	8	164
14. Franciszkanie konw.[3]	33	30		63	26		89
15. Karmelici trzew.	8	34		42	26	2	66
16. Bernardyni	35	60	1	94	22		116
17. Karmelici bosi		17		17	4		21
18. Reformaci		39		39	21		60
19. Kapucyni		2		2	22		24
20. Jezuici	17	46		63	13		76
21. Pijarzy		15		15	17	1	31
22. Misjonarze		11		11	19		30

Nazwa zakonu	Klasztory						
	1600 r.	XVII w.		1700 r.	XVIII w.		1773 r.
		Przyb.	Ubyło		Przyb.	Ubyło	
23. Teatyni		1		1	1		2
24. Oratorianie		5	2	3	1		4
25. Marianie		3		3	7		10
26. Komuniści		5		5	1		6
27. Bonifratrzy		12		12	2		14
Razem [4]	220	445	10	655	244	21	878
— Bazylianie (obrządek grecki)							147
					Razem		1025

[1] Posiadają 25 parafii i 4 szpitale.

[2] Obu obserwancji. Dane dla XVII—XVIIIw. przybliżone. Stan na 1773 wg ankiety Garampiego.

[3] Dla XVII—XVIII w. dane szacunkowe. Stan z 1773 wg ankiety Garampiego.

[4] We wszystkich zestawieniach pominięto joannitów.

Zamieszczona tabela rozwoju ilościowego klasztorów w Polsce XVII—XVIII w. powstała, w dużej mierze, w wyniku wykorzystania zestawień i opisów zawartych w literaturze. Jedynie dane dotyczące r. 1773 zostały zaczerpnięte z tabeli sumującej wyniki ankiety nuncjusza Józefa Garampiego. Ankieta rozesłana była do wszystkich zakonów. Interesujące nas pytania tej ankiety dotyczyły ilości konwentów i zakonników z rozróżnieniem na ojców, kleryków i braci. Niestety w tabeli zbiorczej nie umieszczono wszystkich danych, które zostały nadesłane, niektóre zaś zakony czy prowincje prawdopodobnie na ankietę nie odpowiedziały. Udało się uzupełnić liczby dotyczące ilości klasztorów. Podane wielkości należy traktować przede wszystkim jako orientacyjne. Pomyłki czy braki nie zmienią jednak zasadniczego obrazu, który wyłania się z tych zestawień. Tak więc w roku 1773 istniało w Polsce 27 zakonów męskich. Do początku XVII w. było ich 15, w XVII w. przybyło 12. Z tego 10 zostało sprowadzonych do Polski, jeden utworzony został w wyniku ogólnej reformy w łonie bernardynów ale przez zakonników Polaków (reformaci), jeden zaś został założony w Polsce (marianie). Wszystkie zakony zostały podzielone na 5 grup w zaproponowanym na początku naszego szkicu układzie typologicznym. Zobaczymy, jak wyglądał więc rozwój ilościowy samych grup i klasztorów w ramach tych grup.

TAB.2. ROZWÓJ ILOŚCIOWY GRUP ZAKONNYCH I KLASZTORÓW W GRUPACH.

Nazwa grupy	Zakony w grupach			Klasztory w grupach				
	do 1600	Przybyło w XVII w.	1773	do 1600	Przybyło w XVII w.	1700	Przybyło w XVIII w.	1773
1. Mnisi	3	1	4	27	10	37	1	38
2. Kanonicy	6	1	7	42	32	74	30	104
3. Z. żebracze g. st.	4	—	4	99	180	279	63	342
4. Z. żebracze g. nowe	1	3	4	35	117	152	69	221
5. Kler regularny	1	7	8	17	96	113	60	173
Razem	15	12	27	220	435	655	223	878

Z tabeli 2 wynika, że tylko grupa starszych zakonów żebraczych nie wzbogaciła się o żaden zakon w XVII w. Dwie grupy zakonów starego typu, mnisi i kanonicy, powiększyły się w tym okresie każda o jeden zakon. Grupa nowych zakonów żebraczych posiadająca do XVI w. tylko jeden zakon, dzięki ewolucji, jaką przeszły gałęzie starsze, liczy w XVII w. już 4 zakony. Grupa kleru regularnego na 8 posiadanych zakonów aż 7 pozyskuje w wieku XVII. Największą ilość klasztorów mają stare zakony żebracze. W grupie tej zaznacza się też największy w wieku XVII przyrost klasztorów w liczbach bezwzględnych (180 klasztorów). W następnej kolejności układają się: grupa nowych zakonów żebraczych, kler regularny, kanonicy i wreszcie mnisi. Jeśli chodzi o tempo wzrostu, to tylko w grupach mnichów i kanoników regularnych przybywa w XVII w. mniej klasztorów niż było ich w r. 1600. Największy bo przeszło pięciokrotny wzrost klasztorów w XVII w. nastąpił w grupie kleru regularnego. W wieku XVIII tak przyrost bezwzględny jak i tempo wzrostu słabnie. Jedynie kanonicy utrzymali w tym okresie wielkość przyrostu na poziomie wieku XVII i to głównie dzięki rozwojowi klasztorów trynitarskich. Największy zaś przyrost bezwzględny w tym wieku nastąpił w grupie nowych zakonów żebraczych (69 klasztorów). Natomiast grupa kleru regularnego zbliżyła się w XVIII w. wielkością przyrostu do ciągle prężnej grupy starych zakonów żebraczych. Odpowiednio przybyło w tych grupach 60 i 63 klasztory. Tę lekką przewagę zakony żebracze uzyskały dzięki dalszemu rozwojowi franciszkanów i karmelitów trzewiczkowych.

Przejdziemy teraz do omówienia wzrostu ilości klasztorów w poszczególnych zakonach.

Ogółem istnieje w 1773 r. — 878 klasztorów męskich obrządku łacińskiego. Jeżeli uwzględnimy unickich bazylianów, otrzymamy ponad 1000 klasztorów w Rzeczypospolitej przed pierwszym rozbiorem kraju. Ogólny rozwój ilościowy i tempo wzrostu klasztorów wszystkich zakonów ilustruje poniższe zestawienie.

TAB. 3. OGÓLNY WZROST KLASZTORÓW W XVII—XVIII W. W POLSCE

Okres	Do 1600	Przyrost w XVII w.	Stan na 1700r.	Przyrost w XVIII w.	Stan na 1773 r.
Kolumna	1.	2.	3.	4.	5.
Ilość klasztorów	220	435	655	223	878

W XVII w. przybywa dwukrotnie więcej klasztorów niż było ich w 1600 r. (kolumna 1—2). W wieku następnym przybywa ich zaś trzykrotnie mniej niż wynosił stan z roku 1700 (3—4). Trwałych fundacji w tym wieku powstaje też dwukrotnie mniej niż podobnych w wieku XVII (2—4). Porównanie stanu z r. 1600 i 1700 wykazuje więc trzykrotny wzrost liczby klasztorów (1—3) a stanu z lat 1600—1773 wzrost czterokrotny (1—5). Największy zatem przyrost bezwzględny i największe tempo wzrostu cechuje wiek XVII.

TAB. 4. ZAKONY WEDŁUG ILOŚCI POSIADANYCH KLASZTORÓW

I grupa — ponad 60		II grupa — 10—30		III grupa poniżej 10	
1. Dominikanie	164	1. Pijarzy	31	1—2. Bożogrobcy	7
2. Bernardyni	116	2. Misjonarze	30	Kameduli	7
3. Franciszkanie	89	3. Trynitarze	27	3. Komuniści	6
4. Jezuici	76	4—5. Kapucyni	24	4. Duchacy	5
5. Karmelici t.	66	Paulini	24	5. Oratorianie	4
6. Reformaci	60	6. Augustianie	23	6—7. Kartuzi	3
		7—8. Kan. od pokut.	21	Premonstratensi	3
		Karmelici b.	21	8. Teatyni	2
		9—10. Cystersi	17		
		Kanon. lat.	17		
		11. Bonifratrzy	14		
		12. Benedyktyni	11		
		13. Marianie	10		

W następnym wieku zarówno tempo wzrostu jak i przyrost liczby klasztorów maleje. Jednak przyrost ten, który nastąpił w latach 1700—1773, jest równy liczbie klasztorów, jaka powstała w ogóle do roku 1600 (1—4).

Ze względu na ilość posiadanych klasztorów można podzielić zakony istniejące w 1773 r. na trzy grupy. Do pierwszej należy 6 zakonów, które posiadają powyżej 60 klasztorów. Drugą grupę najliczniejszą stanowi 13 zakonów, posiadających od 10 do 30 klasztorów. Do trzeciej należy 8 zakonów, posiadających mniej niż po 10 klasztorów (tab. 4).

Dla ukazania, jak kształtowała się w ciągu badanego okresu grupa sześciu zakonów o największej liczbie klasztorów, podajemy następujące zestawienie:

TAB. 5. ZAKONY Z NAJWIĘKSZĄ LICZBĄ KLASZTORÓW XVII—XVIII W.

1600		1700		1773	
1. Dominikanie	45	1. Dominikanie	152	1. Dominikanie	164
2. Bernardyni	35	2. Bernardyni	94	2. Bernardyni	116
3. Franciszkanie	33	3. Franciszkanie	63	3. Franciszkanie	89
4. Cystersi	17	Jezuici	63	4. Jezuici	76
5. Jezuici	17	4. Karmelici t.	42	5. Karmelici t.	66
6. Augustianie	13	5. Reformaci	39	6. Reformaci	60

W zestawieniu powyższym uderza przede wszystkim ciągła i rosnąca przewaga zakonów żebraczych (por. tab. 2), tak że jedynie jezuici mogą sprostać im w rozwoju ilościowym placówek. Inne zakony, w tym niektóre z grupy żebraczych, pozostają daleko w tyle. Różnica między ostatnim zakonem I grupy (tab. 4) a pierwszym w klasie następnej wynosi prawie 30 klasztorów. Znamienny jest również fakt dołączenia do I grupy, już w XVII w., — w którym przecież dopiero powstają — reformatów. Ale właśnie reformaci, wśród zakonów, które weszły do Polski w XVII w., zajmują pierwsze miejsce, jeśli chodzi o ilość objętych i utrzymanych w tym wieku fundacji (tab. 6).

Jeśli chodzi o tempo wzrostu klasztorów w zakonach, które istniały przed 1600 r., to w wieku XVII najszybciej rozwijali się karmelici trzewiczkowi, powiększając liczbę klasztorów czterokrotnie, co dało im w efekcie czwartą pozycję w tab. 5. Jezuici notują w tym wieku 2,5-krotny wzrost, a niewiele ponad dwa razy po-

większyli swój stan posiadania dominikanie. Największy zaś przyrost bezwzględny liczby klasztorów w XVII w. ilustruje tab. 7. Tempo wzrostu w XVIII w. jest bardziej zróżnicowane niż w XVII stuleciu. Najszybciej przybywa klasztorów w zakonie kapucynów — wzrost 10-krotny (tab. 6 i 8). Poważny, bo niemal trzykrotny, wzrost przeżywają trynitarze, zajmując dzięki temu czwarte miejsce w tab. 8. Marianie mają wzrost dwukrotny i niemal dwukrotny misjonarze. U pijarów wynosi on 100% a u karmelitów trzewiczkowych, paulinów i reformatów około 50%.

TAB. 6. PRZYROST BEZWZGLĘDNY KLASZTORÓW WŚRÓD ZAKONÓW PRZYBYŁYCH W XVII W.

1. Reformaci	39
2. Karmelici b.	17
3. Pijarzy	15
4. Bonifratrzy	12
5. Misjonarze	11
6. Trynitarze	8
7. Kameduli	6
8. Komuniści	5
9. Marianie	3
10. Oratorianie	3
11. Kapucyni	2
12. Teatyni	1

TAB. 7. NAJWIĘKSZY PRZYROST BEZWZGLĘDNY KLASZTORÓW W XVII W.

1. Dominikanie	107
2. Bernardyni	59
3. Jezuici	46
4. Reformaci	39
5. Karmelici t.	34
6. Franciszkanie	30
7. Karmelici b.	17
8. Pijarzy	15

TAB. 8. NAJWIĘKSZY PRZYROST BEZWZGLĘDNY KLASZTORÓW W XVIII W.

1. Franciszkanie	26
2. Karmelici t.	24
3. Bernardyni	22
Kapucyni	22
4. Reformaci	21
Trynitarze	21
5. Misjonarze	19
6. Pijarzy	16
7. Jezuici	13
8. Dominikanie	12

W zestawieniu zakonów o największym przyroście bezwzględnym liczby klasztorów w XVIII w. nastąpiła zasadnicza zmiana. Dominikanie, którzy przewyższali w tym zakresie inne zakony w poprzednim okresie (tab. 5, 7), spadają teraz na 8 pozycję. Trzecie miejsce dzielą bernardyni i kapucyni. Na uwagę zasługuje dalszy rozwój klasztorów franciszkańskich, jak również wysunięcie się na drugą pozycję karmelitów trzewiczkowych. Zmiany te ilustruje tab. 8. Najwięcej klasztorów stracili w XVII w. augustianie — 7, a w XVIII w. dominikanie — 8 i trynitarze — 5.

Obecny stan badań nad zakonami nie pozwala na przeprowadzenie równie dokładnej analizy rozwoju ilościowego zakonników w XVII—XVIII w. Bogaty materiał do tego zagadnienia spoczywa jeszcze w archiwach zakonnych. Jedyne bardziej precyzyjne zestawienie dla większości zakonów w Polsce w końcu XVIII w. zostało wykonane na podstawie wspominanej już ankiety nuncjusza Garampiego. Uzupełniony w kilku miejscach wykaz w tabeli zbiorczej tej ankiety przynosi następujące dane:

Tab. 9. ILOŚĆ ZAKONNIKÓW W 1773 R. [1]

Zakon	Ojcowie	Klerycy	Bracia	Razem	Domy	Przeciętna
1. Jezuici	1173	584	584	2341	76	30
2. Bernardyni	1435	281	613	2329	116	20
3. Dominikanie	1393	263	269	1925	164	12
4. Reformaci	760	150	356	1266	60	21
5. Franciszkanie	820	134	280	1234	89	13
6. Karmelici trzew.	673	137	298	1108	66	17
7. Cystersi	341	92	72	505	17	30
8. Pijarzy	420	38	30	488	31	16
9. Kapucyni	223	20	112	355	24	15
10. Trynitarze	213	34	56	303	27	11
11. Karmelici bosi	180	34	81	295	21	14
12. Misjonarze	193	43	58	294	30	10
13. Augustianie	165	32	66	263	23	11
14. Benedyktyni	187	39	22	248	11	22
15. Paulini	205	26	17	248	24	10
16. Bonifratrzy	19	—	110	129	14	9
17. Kameduli	76	14	36	126	7	18
18. Bożogrobcy	84	16	—	100	7	14
19. Marianie	59	12	28	99	10	10
20. Teatyni	10	—	1	11	2	5
Razem	8.629	1.949	3.089	13.667	825	16
7 zgromadzeń szacunkowo				530	53	10
Razem				14.197	878	16

[1] Ze względu na brak 7 zgromadzeń w tym zestawieniu ułożono tabelę według ilości zakonników a nie według przyjętych grup typologicznych.

W tab. 9 brak danych dla: kartuzów, premonstratensów, duchaków, kanoników od pokuty, kanoników lateraneńskich, oratorianów i komunistów. W 1773 r. zakony te miały łącznie 53 domy. Szacując bardzo ostrożnie po 10 zakonników na klasztor otrzymamy dodatkowo 530. Ze względu na charakter tych zakonów można przypuszczać, że z tej liczby około 400 należało do kategorii kapłanów i kleryków a około 130 do laików.

Liczba zakonników w Polsce przed kasatą jezuitów wynosiłaby więc ponad 14.000. Doliczając unickich bazylianów otrzymujemy sumę około 15.500 zakonników. W ponad 870 klasztorach żyło około 9.000 kapłanów, 2.000 kleryków i 3.000 braci-laików. Prze-

ciętnie na klasztor wypada 16 zakonników. Na jednego zaś zakonnika około 410 katolików obrządku łacińskiego. Ze względu na ilość zakonników można wydzielić z 20 zakonów objętych tabelą 9 cztery grupy. Pierwsza licząca sześć zakonów (1—6) posiada od tysiąca do ponad dwa tysiące zakonników. Drugą — bardzo małą bo liczącą tylko dwa zakony (7—8) — w której liczba zakonników wynosi około 500 na zakon. Trzecią obejmującą 7 zakonów (9—15) z liczbą zakonników w granicach 250—350 w zakonie, oraz czwartą obejmującą resztę zgromadzeń (16—20) z najwyższą ilością około 130 zakonników i najniższą — 11. Do tej czwartej grupy statystycznej należeć będą też zakony opuszczone w tabeli, w liczbie siedmiu. Obejmowałaby ona 12 zakonów. Podkreślić należy bardzo duże zróżnicowanie zakonów, jeśli chodzi o ilość zakonników, analogiczne zresztą do zróżnicowania pod względem liczby konwentów. Jednak na podstawie porównania obu zestawień nie można, jak się wydaje, mówić o prostej zależności liczby zakonników w zakonie od liczby konwentów. Zależność taka wprawdzie istnieje i do grupy zakonów z największą ilością klasztorów i zakonników wchodzą te same zakony (zob. tab. 5 i 9), zasługują jednak na uwagę właśnie różnice występujące w obu zestawieniach. Chodzi przede wszystkim o jezuitów i reformatów. W tabeli 5 zajmują odpowiednio miejsca 4 i 6. W zestawieniu zaś tab. 9 miejsca 1 i 4. Jezuici posiadają więc większą liczbę zakonników niż każdy z trzech zakonów o większej niż u jezuitów ilości klasztorów, w tym dominikanie posiadają ich przeszło dwa razy więcej. Reformaci natomiast wyprzedzają liczebnością zakonników dwa zakony, które posiadają, co prawda niewielką, przewagę w ilości klasztorów nad nimi. Zdaje się to świadczyć o wielkiej żywotności obu zakonów. Na specjalne badania w tym względzie zasługuje zakon reformatów, który charakteryzuje się tak bardzo dynamicznym rozwojem — niewytłumaczalnym zupełnie na podstawie ogólnych, powierzchownych tylko obserwacji. Powstanie i rozwój reformatów nie zaszkodził jednak w większym stopniu bernardynom — czego oni sami tak się obawiali. Co więcej, bernardyni utrzymali swą pozycję drugiego w Polsce największego zakonu i to zarówno jeśli chodzi o ilość klasztorów jak i o liczbę zakonników (zob. tab. 5 i 9). Otrząsnęli się natomiast z kryzysu, spowodowanego oderwaniem się obserwantów — bernardynów w 1517 r. — franciszkanie konwentualni. Podobnie jak w zakresie liczebności konwentów, tak też jeśli chodzi o ilość zakonników zdecydowaną przewagę posiadają zakony żebracze. Ten prymat ilościowy zakonów żebraczych uwypukla zestawienie obu gałęzi tej grupy z grupą kleru regularnego. Obie grupy posiadają jednakową ilość zakonów, ale jakże różnią się danymi szczegółowymi.

TAB. 10.

Grupy	Ojcowie	Klerycy	Bracia	Suma	Domy	Przec.	Zak.
Z. żebracze	5.249	1.051	2.075	8.775	563	15	8
Kler. reg. [1]	1.959	692	811	3.462	173	20 [2]	8
Razem	7.208	1.743	2.886	12.237	736	35	16

[1] Liczba komunistów (60) z pewnością zaniżona. W 1823 r. było około 200 kapłanów.
[2] Bez jezuitów 12!

Wzrost liczby zakonników w ciągu omawianych dwustu lat możemy przedstawić jedynie przykładowo:

TAB. 11. WZROST LICZBY ZAKONNIKÓW W XVII—XVIII W.

Zakon	1600 r.	1640 r.	1700 r.	1773 r.
1. Jezuici	415	—	1409	2341
2. Bernardyni	900	—	1300	2329
3. Dominikanie	876	—	—	2025
4. Franciszkanie	265	700	950	1234
5. Augustianie	119	—	260	269

We wszystkich zakonach przedstawionych na tej tabeli, z wyjątkiem może augustianów, uderza stały wielki wzrost liczby zakonników. U jezuitów wynosi on niemal 1.000 osób w każdym wieku, a u bernardynów tyleż przybywa w ciągu wieku XVIII, mimo rozwoju reformatów. Nieco wolniej przebiega ten proces u franciszkanów. W świetle danych dla tych kilku zakonów ogólny bardzo poważny wzrost liczby zakonników w Polsce XVII—XVIII w. nie ulega wątpliwości. Zmniejsza się natomiast przeciętna ilość zakonników w klasztorze w porównaniu z okresem wcześniejszym. Podane wyżej przeciętne należy zresztą traktować bardzo ostrożnie, szczególnie w odniesieniu do grup mnichów i kanoników regularnych, a to ze względu na trudności w uchwyceniu rozproszenia się kleru tych zakonów po parafiach, które obsługiwali.

W omówieniu rozmieszczenia geograficznego zakonów i klasztorów na terenie Rzeczypospolitej zajmiemy się następującymi zagadnieniami: Czy istnieją związki zakonów z określonym tery-

torium? Na jakich obszarach Korony i Litwy powstało najwięcej klasztorów? W jakich miastach istniały największe skupiska klasztorów?

Zjawiska te zostaną przedstawione według stanu jaki istniał pod koniec omawianego okresu, gdy prawie w pełni zakończył się proces rozwoju ilościowego zakonów i klasztorów. Na kierunki rozwoju terytorialnego zakonów zwracaliśmy uwagę przy charakteryzowaniu poszczególnych formacji, grup i zakonów. Tutaj przypomnijmy tylko, że od początku XVII w. rozpoczyna się bardzo silna ekspansja niemal wszystkich zgromadzeń na tereny wschodnie Rzeczpospolitej — Litwę i Ruś. Dotyczy to także tych zakonów, które już wcześniej posiadały tam swoje placówki.

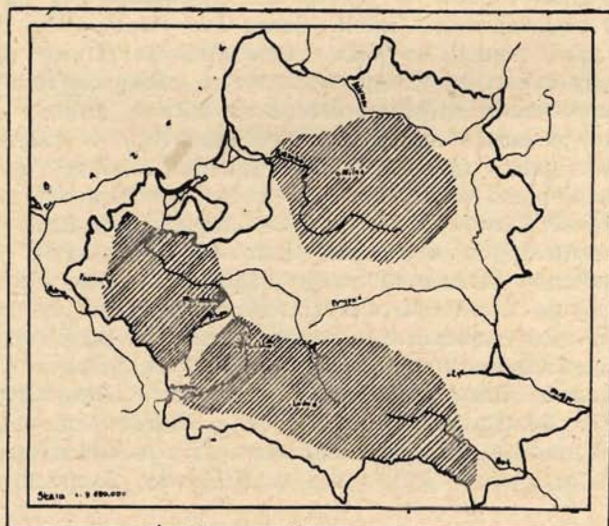
Związki zakonów z regionami Rzeczpospolitej prześledzimy według pięciu wyodrębnionych grup typologicznych. Z grupy mniszej benedyktyni i kameduli posiadali klasztory rozproszone po całym obszarze kraju. Cystersi wyjątkowo nie utworzyli swoich placówek na obszarach wschodnich kraju, ale wiąże się to ze zupełną stagnacją tego zakonu. Nieliczne klasztory kartuzów znajdowały się na Pomorzu i w Wielkim Księstwie Litewskim. Grupa kanoników regularnych większość swych klasztorów posiadała w dzielnicach koronnych. Premonstratensi siedzieli wyłącznie w Małopolsce. Bożogrobcy mieli swe placówki w Małopolsce zachodniej i wschodniej, w Wielkopolsce i na Mazowszu. Duchacy zakładali szpitale w Małopolsce i w Wielkopolsce. Paulini rozwinęli się w Małopolsce zachodniej i wschodniej oraz na Mazowszu. Na wschodzie miały swe klasztory tylko trzy zakony kanonickie. Kanonicy od pokuty posiadali kilka domów w Małopolsce, większość zaś na Litwie. Kanonicy lateraneńscy mieli domy w Małopolsce, Wielkopolsce i tyleż niemal w WKs. Litewskim. Trynitarze natomiast jako jedyny zakon tej grupy objęli swym zasięgiem Ruś, a tylko kilka domów mieli w Małopolsce i na Litwie. Zakony żebracze obu gałęzi posiadają zasadniczo swe konwenty w całym kraju. Z zakonów gałęzi starszej tylko augustianie weszli na tereny wschodnie dopiero w XVII w. Reformatom natomiast nie udało się opanować Litwy. Brak tam też kapucynów, którzy oprócz dzielnic centralnych utworzyli około 10 konwentów na Rusi. Spośród zakonów kleru regularnego jezuici, misjonarze i bonifratrzy placówki swoje założyli we wszystkich regionach kraju. Pijarzy nie tworzyli w interesującym nas okresie domów na Rusi. Ich klasztor we Lwowie stanowi tu wyjątek. Teatyni byli tylko we Lwowie i w Warszawie. Oratorianie zaś wyłącznie w Wielkopolsce i Sandomierskim. Marianie związani byli z Mazowszem, Podlasiem i Litwą. Komuniści zaś prowadzili seminaria na Mazowszu i Podlasiu a w Małopolsce byli tylko w Kielcach. Z przeglądu tego

wynika, że były tereny, na których pewne zakony nie występowały w postaci bardziej zwartych czy licznych skupisk klasztornych, lub w ogóle nie posiadały klasztorów. Ilość tych zakonów, które nie miały większych zespołów klasztornych w czterech głównych częściach Rzeczpospolitej przedstawia poniższe zestawienie.

W Małopolsce nie było	3 zakonów
W Wielkopolsce brak	8 zakonów
Na Litwie nie ma	10 zakonów
Na Rusi brak aż	12 zakonów

Z zestawienia tego widać, jak wyraźną przewagę w tym zakresie miała Małopolska, gdzie istniały 24 zakony. W Wielkopolsce swe klasztory założyło 19 zakonów, na Litwie 17 a na Rusi tylko 15. Oprócz siedzib w tych głównych (z naszego punktu widzenia) dzielnicach, niektóre zakony posiadały też klasztory na Pomorzu, Warmii, Mazowszu (wyłączając Warszawę) i Podlasiu. Jak więc przedstawia się zagadnienie rozmieszczenia samych klasztorów, należących do 27 zakonów, na obszarze całego kraju? Przeciętna 800 km² na klasztor wprowadza raczej w błąd niż ułatwia orientację w nasyceniu kraju klasztorami, bowiem cechą charakterystyczną rozmieszczenia klasztorów jest skupianie się ich bądź to w większych ośrodkach miejskich, bądź też w określonych regionach kraju. Najlepiej zilustruje ten problem schematyczna mapka skupisk klasztornych.

MAPKA ROZMIESZCZENIA SKUPISK KLASZTORNYCH



Na mapce wyróżniono trzy obszary zagęszczonego występowania klasztorów. Tereny o największym nasyceniu klasztorami ciągną się długim pasem na południu kraju — od Pilicy na zachodzie po rzekę Boh na wschodzie. Na północy ogranicza ten pas linia Lublin—Żytomierz i bagna Polesia. Drugim obszarem nieco słabszej zresztą niż w Małopolsce i Rusi koncentracji klasztorów, jest teren Wielkopolski i zachodniego Mazowsza. Trzecim bardzo dużym obszarem występowania większych skupisk klasztornych są tereny Litwy ciągnące się po obu brzegach Niemna, na wschód zaś sięgające lewego brzegu Dźwiny i górnego Dniepru. Od południa zamykają ten obszar błota poleskie. Na północy natomiast nie przekracza on granic północnych Żmudzi. Nie posiadamy jeszcze niestety dokładnych danych co do ilości klasztorów, jakie znajdowały się na wymienionych obszarach. Aby jednak zorientować się, choćby w przybliżeniu jakiego rzędu wielkości wchodziłyby w rachubę, przytoczymy przykładowo dane, też zresztą niepełne, dla kilku diecezji.

TAB. 12. ILOŚĆ KLASZTORÓW W DIECEZJACH W DRUGIEJ POŁOWIE XVIII W.

Diecezja	Rok	Ilość klaszt.	Obszar w km²
1. krakowska	1773	ok. 135	56.000
2. wileńska	1773	ok. 120	kilkakrotnie większy od krakowskiej
3. gnieźnieńska	1755	ok. 70	37.000
4. poznańska	1744	ok. 60	26.000
5. płocka	ok. 1770	ok. 22	25.000
Razem		407	

W tych pięciu bardzo różnych co do wielkości diecezjach obejmujących teren historycznej Małopolski, Wielkopolski, Mazowsza i część Litwy istniała niemal połowa klasztorów. Pozostałe tereny z 10 diecezjami małymi (włocławska, chełmińska, chełmska i warmińska) i bardzo dużymi jak łucka i kijowska miałyby ok. 480 klasztorów. Największa jednak koncentracja klasztorów występowała w miastach. Tylko w pięciu dużych miastach skupiało się 10% ogólnej ilości klasztorów w XVIII w. Żyło w tych klasztorach około 2.500 zakonników, czyli około 19% ogółu. Jednak w historycznej Małopolsce (diecezja krakowska) koncentracja ta była jeszcze wyższa. W trzech miastach: Krakowie, Lublinie i Sando-

mierzu skupiało się aż 40% zakonników przebywających w diecezji krakowskiej. Ilość klasztorów we wspomniaych pięciu miastach, w drugiej połowie XVIII w. kształtowała się następująco:

Kraków	1773 r.	24 klasztory
Warszawa	1744 r.	16 klasztorów
Lwów	1731 r.	16 „
Wilno	1773 r.	16 „
Lublin	1773 r.	15 „
	Razem	87 klasztorów

ZAGADNIENIE FUNKCJI

Badanie funkcji społecznych spełnianych przez zakony w zajmującym nas okresie stanowi niewątpliwie jeden z najbardziej zasadniczych problemów badawczych stojących przed historykami kultury polskiej tego okresu. W ramach obecnego artykułu możemy oczywiście pokusić się o ogólnikowe, siłą rzeczy, zasygnalizowanie głównych rodzajów działalności zakonów bez możności szczegółowej analizy. Stan badań nie pozwala też dotąd na pogłębione, zdolne nas dziś zadowolić naświetlenie tych zagadnień. Dokonany uprzednio podział na formacje starego i nowego typu, znajduje tu w każdym razie nowe uzasadnienie, zobaczymy bowiem, jak właśnie nowe formacje zdobyły się na rozwinięcie działalności nowego rodzaju na wielką skalę.

Ogromny wysiłek całego Kościoła potrydenckiego i zakonów kleru regularnego poszedł przede wszystkim w kierunku najszerzej rozumianego nauczania i kształcenia młodzieży, kleru i ogółu ludności katolickiej. Stąd też w naszym wykładzie położymy nacisk na działalność zakonów w zakresie szkolnictwa dla świeckich i kleru oraz różnych form szeroko pojętej działalności duszpasterskiej. Wspomnimy też krócej o akcjach charytatywnych i opiekuńczych zakonów. Oczywiście, wszystko to dalekie będzie od wyczerpania bardzo różnorodnych funkcji spełnianych przez zakony w społeczeństwie polskim.

Szkolnictwo do chwili powstania Komisji Edukacji Narodowej pozostawało całkowicie niemal w rękach poszczególnych Kościołów i wyznań, zresztą i sama Komisja prowadziła swą akcję głównie siłami zakonników i kleru. Od połowy XVII w. tracą powoli na znaczeniu, jak pamiętamy, szkółki parafialne, zawsze zresztą wcale skromne w swych programach i możliwościach. Trwa natomiast nieprzerwanie do ostatnich dziesięcioleci XVI w. rozwój ilościowy szkół zakonnych przeznaczonych dla młodzieży świeckiej. Były one

dziełem kleru regularnego nastawionego na masowe kształcenie tej młodzieży. Dawne zakony ograniczały się w zasadzie do kształcenia własnych kandydatów, choć niekiedy, zwłaszcza kanonicy regularni, tworzyli już poprzednio szkoły dla młodzieży „z zewnątrz", zaś studia mendykanckie mogły być dostępne także w pewnym przynajmniej zakresie dla kleru świeckiego. Dopiero jednak jezuici, następnie zaś pijarzy i częściowo misjonarze stali się zakonami w pełnym tego słowa znaczeniu szkolnymi.

Największe osiągnięcia ilościowo biorąc mają jezuici. Świadczą o tym dane dotyczące ilości uczniów i szkół w ciągu dwustu lat ich istnienia. Przykładowo wielkości te kształtowały się następująco:

TAB. 13. ILOŚĆ UCZNIÓW W KILKU SZKOŁACH JEZUICKICH W XVII—XVIII W.

Szkoła	1600	1700	XVIII w.
Wilno	600	—	800
Poznań	600	1.200	600—700
Kalisz	300	700	—
Toruń	200	—	600
Grudziądz	400	300	—
Lwów	—	—	500—700
Gdańsk	—	—	300

W Połocku, Wałczu, Wschowie i Międzyrzeczu przeciętnie po 100 uczniów. Przyjmując, że w kolegiach o pełnym programie nauczania przebywało przeciętnie po 500, w średnich szkołach po 250 a w niższych po 100 uczniów, można szacować, iż szkoły jezuickie kształciły jednocześnie w XVIII w. od 17.000 do 20.000 młodzieży. Szkół tych było bowiem w 1700 — 47, w 1740 — 63, w 1773 — 66. W tym 17 kolegiów o programie pełnym, 20 o średnim poziomie nauczania i 29 dających wykształcenie podstawowe. O specjalizacji zgromadzenia świadczą dane dotyczące ilości członków Towarzystwa Jezusowego, poświęcających się pracy dydaktycznej i wychowawczej. I tak w 1700 r. było 246 profesorów na 986 kapłanów i scholastyków, w 1740 r. — 325 na 1320. W 1773 r. na 1743 kapłanów i scholastyków było 417 profesorów zaś około 100 pełniło funkcje prefektów oraz inne związane ze szkolnictwem. Stanowi to 34% członków zakonu zdolnych do spełniania podobnych zadań. Oznacza to też 75% wzrost zatrudnionych w szkolnictwie w latach 1700—1773.

Szkół pijarskich było mniej i uczęszczało do nich o wiele mniej

uczniów. Przed 1773 r. było około 30 szkół pijarskich i szacunkowo mogły kształcić jednocześnie nie więcej niż około 3.000 młodzieży w okresie swego najlepszego funkcjonowania. Dopiero przejęcie przez pijarów szkół z ramienia Komisji Edukacji Narodowej w końcu XVIII w. wydatnie zwiększyło liczbę uczniów, która w latach 1781—90 waha się w granicach 15—20.000. Ilość uczniów w poszczególnych szkołach w okresie wcześniejszym była bardzo różnorodna i wynosiła od kilkunastu do 600. Do większych szkół zaliczyć trzeba: Łowicz, Piotrków, Wilno i Szczuczyn. W Opolu Lubelskim prowadzą pijarzy szkołę rzemieślniczą. W Warszawie od chwili założenia do 1773 r. wykształcono w *Collegium Nobilium* tylko ok. 450 synów szlacheckich. Pijarzy, podobnie jak i jezuici, tworzą obok szkół konkwikty, nigdy nie mieszka w nich jednak zbyt wielu konwiktorów. Do szkół jezuickich i pijarskich uczęszczała zarówno młodzież szlachecka jak i mieszczanie. Szczególnie pijarzy mieli obowiązek przyjmować do swych zakładów ubogich uczniów pochodzenia nieszlacheckiego. Przyjmowali jednak i bogatą szlachtę, co wywoływało protesty ze strony jezuitów. Wyjątkowo silny protest przeciwko zakładaniu szkół, a przede wszystkim szkół dla szlachty, nastąpił przy próbach otwarcia przez pijarów kolegiów we Lwowie i Wilnie. Przekształcił się on w długoletni spór, w który wciągnięto nuncjusza i Kurię. W pewnej fazie tego sporu jezuici doprowadzili do zamknięcia szkół pijarskich na Litwie od 1741 r. na przeciąg przeszło dziesięciu lat. Spór zakończył się jednak przyznaniem pijarom prawa do prowadzenia szerokiej działalności oświatowej. Pijarzy nie wykształcili jednak własnego systemu szkolnego, który by odpowiadał jezuickiej *ratio studiorum*.

Szkółki parafialne w Warszawie (także dla Niemców), w Mławie, Tykocinie, Siemiatyczach i Zasławiu prowadzili misjonarze. Kilka dalszych otworzyli po 1773 r. Również teatyni otworzyli w Warszawie konwikt i szkołę dla szlachty, która stała widocznie na wysokim poziomie, skoro ściągali do niej nawet cudzoziemcy. Znane też były szkoły księży komunistów w Kielcach i Węgrowie.

Misjonarze, jezuici, komuniści i pijarzy kierowali też wykształceniem kleru świeckiego. Początkowo jezuici prowadzili największą ilość seminariów. W sumie mieli ich 11, w tym dwa papieskie. Od połowy XVII w. z jezuitami rywalizować zaczynają wymienione wyżej zgromadzenia. Na ich rzecz tracą jezuici 6 seminariów. Komuniści otrzymali kierownictwo 5 seminariów. Najwięcej zaś bo około 20 prowadzą misjonarze. Seminaria ich stały na najwyższym poziomie. Dla kleru obrządku ormiańskiego prowadzili we Lwowie seminarium teatyni. W sumie około 30 seminariów było prowadzonych przez zakony.

Jedną z ważniejszych, obok szkolnictwa, funkcji spełnianych

przez zakony, było duszpasterstwo. Na wstępie rozróżnić należy dwie formy pracy duszpasterskiej zakonów. Pierwszą, którą w całokształcie tej działalności należy uważać raczej za marginalną — było prowadzenie przez zakonników parafii. Duszpasterstwo parafialne wykonywane było, co wydaje się charakterystyczne, głównie przez stare kanonickie formacje zakonne. Bożogrobcy np. na 7 konwentów prowadzą aż 25 placówek parafialnych. Liczne parafie w XVII—XVIII w. obsługują kanonicy od pokuty, paulini, kanonicy lateraneńscy i premonstratensi. Trynitarze zaś są często zapraszani do obejmowania dopiero powstających parafii na południowym wschodzie kraju. W mniejszym stopniu i to przede wszystkim na wschodzie jest to widoczne w wypadku zakonów żebraczych. W zakonach nowej formacji, niektóre zgromadzenia programowo zakładały pracę w duszpasterstwie parafialnym. W Polsce jednak tylko oratorianie poświęcają się wyłącznie prowadzeniu parafii. Misjonarze pod koniec omawianego okresu pracują w 15 parafiach. Nawet jezuici na Żmudzi i na Rusi obejmują parafie, ale tylko w wypadku opuszczenia ich przez kler świecki. W sumie tylko nikły procent ogółu, bo chyba nie wiele więcej niż 100 parafii rzymsko-katolickich, pozostawał w rękach plebanów-zakonników. Natomiast w XVIII w. zauważyć można tendencję do obejmowania przez zakonników stanowisk wikariuszów parafialnych.

Drugą zasadniczą formą pracy duszpasterskiej obejmowały zakony całe społeczeństwo, począwszy od dworu królewskiego czy sejmu, poprzez dwory magnackie i szlacheckie, chłopów, kler świecki i zakony żeńskie, aż do takich grup społecznych jak wojsko, cudzoziemcy i więźniowie. Podstawowymi środkami oddziaływania są kazania, spowiedź, nabożeństwa i druk. Tę formę pracy duszpasterskiej realizowały zakony w oparciu o własne kościoły klasztorne, odpowiednich kaznodziejów i kapelanów oraz poprzez specjalną szerszą działalność zewnętrzną — misje. Świątynie klasztorne stają się w omawianym okresie w znacznie większym stopniu niż uprzednio centrami skupiającymi grupy wiernych. Wytwarza się trwała więź grup ludności z kościołem klasztornym jako ośrodkiem duszpasterstwa. Ludzie ci, szczególnie w miastach, tworzą ponadparafialne grupy zorganizowane często w bractwa kierowane przez zakonników. Bractwa licznie tworzone były zarówno przez zakony starych formacji (zakony żebracze) jak i przez formacje nowe (szczególnie jezuici). Frekwencję w kościołach klasztornych podnosiło wprowadzanie nowych nabożeństw niekiedy z atrakcyjną oprawą widowiskową. Obok grup stale pozostających w zasięgu oddziaływania kościoła klasztornego, zakony rozciągają też swoje wpływy na wielkie rzesze wiernych przez przejmowanie inicjatywy

w organizowaniu uroczystości odpustowch i pielgrzymek związanych głównie z miejscami kultu obrazów. Dążą też do podniesienia ich rangi przez wprowadzenie zwyczaju koronowania sławniejszych obiektów kultu. W XVIII w. odbyło się takich koronacji 25. Jak chętnie brano udział w tego typu uroczystościach, świadczą wymownie dane dotyczące koronacji obrazu w kościele bernardynów w Sokalu w roku 1724. W ciągu dwutygodniowych uroczystości rozdano wtedy ponad 90.000 komunikantów. Zakony nie poprzestają jednak na rozwijaniu starych miejsc kultu — lecz tworzą nowe. Najbardziej charakterystycznym przykładem tego zjawiska jest wznoszenie, na rozległym niejednokrotnie terenie, wieńca kaplic poświęconych życiu NMP i Męce Pańskiej. Te „Nowe Jerozolimy", czy jak się powszechnie przyjęło je nazywać — kalwarie, powstają na terenie całej Rzeczpospolitej. Do bardziej znanych należą kalwarie: pacławska, wileńska i zebrzydowska. Stają się się one, podobnie jak miejsca czci oddawanej obrazom Matki Bożej (Częstochowa), wielkimi ośrodkami pielgrzymkowymi o rozległym zasięgu terytorialnym. Natomiast w miejscowościach mniejszych, nie dających klasztorom możliwości wielostronnego oddziaływania, zasadniczego znaczenia nabierała działalność penitencyjna. Wystawne nabożeństwa, odpusty i koronacje oraz kalwarie były wyłącznie niemal domeną zakonów rodziny franciszkańskiej i dominikanów.

Oddziaływanie zakonów na duchowieństwo świeckie nie kończyło się z chwilą opuszczenia przez alumnów murów seminarium. Klasztory pełniły bowiem funkcje domów rekolekcyjnych dla duchowieństwa parafialnego. W czasie nas interesującym, zdobywają sobie coraz większą popularność wzory wypracowane w tym zakresie przez jezuitów. Kler świecki zobowiązany był do odprawiania rekolekcji. Polecenia biskupów i wizytatorów, w tej mierze, wskazują nawet zakon i klasztor, w którym należy odbyć przepisane rekolekcje. Najczęściej kierowano księży do jezuitów, misjonarzy, bernardynów i reformatów. Innym ważnym środkiem formowania kleru i podnoszenia jego poziomu była szeroka akcja wydawnicza prowadzona głównie przez jezuitów i inne zakony nowej formacji ale także przez dominikanów, franciszkanów i bernardynów. Spod pras tłoczni zakonnych wychodziły także druki przeznaczone dla szerszego kręgu odbiorców, głównie w postaci modlitewników i śpiewników.

Najbardziej zindywidualizowaną formą docierania do określonych środowisk było kaznodziejstwo i opieka kapelańska. Stanowiska kaznodziejów królewskich czy sejmowych powierzane były najczęściej jezuitom a o zaszczyt wygłaszania kazań przed królem ubiegali się przedstawiciele wielu zakonów. Domy magnackie

również pozostawały pod opieką kaznodziejów i kapelanów jezuickich. Natomiast po dworach i dworkach szlachty siedzieli przedstawiciele zakonów żebraczych — głównie bernardyni. Grupy ludności obcojęzycznej pozostawały wyłącznie niemal pod opieką duszpasterską zakonów. W większych miastach, w Wielkopolsce, na Pomorzu i Warmii — jezuici, dominikanie, franciszkanie i bernardyni prowadzili pracę wśród ludności mówiącej językiem niemieckim. W Warszawie kapucyni zajęli się kolonią włoską, natomiast kolonią niemiecką i bractwem św. Benona zajęli się, sprowadzeni już po okresie, który omawiamy — redemptoryści — jeszcze jedno zgromadzenie kleru regularnego. Zakon ten powstał w Italii w 1732 r., założony przez Alfonsa Liguorego (1696—1787). Do Polski przybyli w 1787 r. w drodze do Kurlandii lecz zatrzymali się na stałe w Warszawie. Pierwszymi redemptorystami byli Klemens Hofbauer i Tadeusz Hübl — później w XIX w. zgromadzenie zaczyna się polonizować, jednak wkrótce ulega ono, na terenie Polski, likwidacji dokonanej przez zaborcę. Duszpasterstwo wojskowe pozostawało w rękach kapelanów rekrutujących się najczęściej z jezuitów, franciszkanów i bernardynów. W rękach kleru zakonnego znajdowała się też zawsze opieka duszpasterska nad więźniami i skazańcami. W tej dziedzinie pracują jezuici, kapucyni i bernardyni. Spowiednikami, kaznodziejami i kierownikami życia duchownego w zakonach żeńskich byli również wyłącznie zakonnicy.

Misje prowadzone przez zakony wewnątrz kraju obejmowały swym zasięgiem przede wszystkim ludność małych miasteczek i wsi. Znane są jednak także, chociaż mniej liczne, misje w wielkich miastach. Misje organizowane były na życzenie biskupa w jego diecezji, na prośbę szlachty i zakonów dla poddanych w ich dobrach oraz samorzutnie przez samych wykonawców jako wyraz założeń programowych zakonu. Organizowano też specjalne misje polowe dla wojska. Obejmowały więc one swym zasięgiem najszersze kręgi społeczeństwa. Ekipy misyjne składały się z wyspecjalizowanych kaznodziejów oraz spowiedników, w zakres misji wchodziły bowiem: kazanie, katechizacja i spowiedź. Niektóre zakony posiadały nawet osobne placówki misyjne. Jezuici np. w 1773 r. dysponowali 65 stacjami misyjnymi rozsianymi po całym kraju. Szczególne nasilenie misji w XVII—XVIII w. zaobserwować można na Litwie, Żmudzi i na Podkarpaciu. Wobec braku pełniejszych danych co do ilości misji i liczby ludności objętej tą formą pracy duszpasterskiej przytoczymy przykładowo tylko kilka danych. W 1628 r. na Żywiecczyźnie jezuici przeprowadzili misje w 11 miasteczkach i 153 wsiach. Misjonarze do 1740 r. odbyli ogółem 240 misji. Ich domy misyjne zaś: w Wilnie do 1763 — 240 misji,

w Siemiatyczach w latach 1720-85 — 303, we Lwowie za okres 1748-80 — 130 misji. Jezuici, w opanowanych przez innowierców Bełżycach na Lubelszczyźnie, w 1632 r. wyspowiadali 3.000 wiernych z okolicznych wsi. Misje trwały zwykle parę tygodni, ale czasem nawet kilka miesięcy.

Zawsze aktualna i ciągle przejawiająca się w działalności zakonów starej i nowej formacji była sprawa opieki nad ludźmi w jakikolwiek sposób upośledzonymi. Najczęściej działalność charytatywna ujmowana była w ramy stałej opieki nad starcami, chorymi fizycznie i umysłowo w szpitalach i przytułkach. Szpitalnictwu poświęcają się niektóre zakony kanoników regularnych i kleru regularnego. Jedynym specjalistycznym, kleryckim, zgromadzeniem szpitalnym w Polsce jest kanonicki zakon duchaków. Konsekwentnie realizuje on to zadanie w ciągu całego okresu swego istnienia i jest chyba jedynym zakonem starej formacji, którego program i konkretna praca pokrywały się ze sobą i nie ulegały zmianom. Duchacy nigdy jednak nie byli liczni i utrzymywali kilka tylko szpitali między innymi w Krakowie, Sandomierzu, Kaliszu. Również bożogrobcy programowo zajmowali się szpitalnictwem i prowadzili kilka tego typu placówek, także w XVII—XVIII w. Spośród kleru regularnego szpitalnictwem na szerszą skalę zajmowali się jedynie misjonarze. Obok misji i pracy na parafiach szpitalnictwo jest traktowane przez nich, w warunkach polskich, jako jedno z podstawowych zadań. Powołują oni do życia szpitale i przytułki niemal wszędzie tam gdzie się osiedlają. Niejednokrotnie misjonarze ograniczają się jedynie do zorganizowania placówki, powierzając prowadzenie jej siostrom miłosierdzia (szarytkom). Im też Warszawa zawdzięcza pierwszą nowoczesną aptekę. Jezuici natomiast inicjując zakładanie szpitali kierują do pracy w nich licznie powoływane przy konwentach bractwa św. Łazarza oraz św. Nikodema i Józefa z Arymatei a także bractwa miłosierdzia. Oprócz regularnej opieki szpitalnej wielu członków różnych zakonów, w tym także jezuitów, pracowało ofiarnie w czasie częstych w tym okresie a szczególnie w pierwszej połowie XVIII w. — epidemii, niosąc pomoc materialną i duszpasterską tysiącom chorych i umierających. Np. w latach 1708—10, 150 jezuitów zmarło w wyniku zarażenia się podczas prac na terenach objętych zarazą. Opiekę nad chorymi sprawował także jedyny w Polsce tego okresu laicki zakon bonifratrów. Znaczenie działalności bonifratrów jest tym większe, że właśnie tylko oni w tych czasach zajmowali się chorymi umysłowo, prowadząc specjalne szpitale czy domy opieki. W sumie utworzyli bonifratrzy kilkanaście szpitali. Największe z nich były w Krakowie na 12 łóżek i w Warszawie na 34 łóżka (1760). W XVIII w. w Polsce istniał

jeszcze jeden laicki zakon szpitalniczy — Rochici. Został on założony w 1713 r. przez biskupa wileńskiego Konstantego Brzostowskiego. Było to zgromadzenie na prawach diecezjalnych i dlatego pominęliśmy je w naszym omówieniu. Bracia miłosierdzia od św. Rocha mieli swe szpitale na Litwie: w Wilnie, Mińsku i Kownie, na Żmudzi w Worniach i Kęstajciach.

Specyficzną formą pracy charytatywnej była akcja wykupywania jeńców z niewoli muzułmańskiej. W Polsce z powodzeniem realizują to przedsięwzięcie trynitarze. Przeprowadzili oni w okresie od 1688 do 1782 r. osiemnaście wypraw redempcyjnych, wykupując ponad 500 osób za sumę przekraczającą pół miliona złotych.

ZAKONY ŻEŃSKIE

Wyraźny przełom w życiu żeńskich wspólnot zakonnych nastąpił po ogłoszeniu uchwał Soboru Trydenckiego. Reforma trydencka objęła wszystkie zakony żeńskie, ale specjalne znaczenie miała dla luźnych form życia wspólnego kobiet. Postanowienia soborowe zaostrzające klauzurę doprowadziły bowiem do utworzenia we wszystkich tzw. trzecich zakonach żeńskich — formalnych konwentów, upodabniając je do grupy tzw. drugich zakonów. Luźne grupy albo się podporządkowały reformie albo przestały istnieć. Tak więc w XVII wieku w Polsce mamy do czynienia wyłącznie z formalnymi konwentami sióstr i dlatego będziemy traktować łącznie II i III zakony.

Od schyłku XVI w. następuje też wyraźne odrodzenie wewnętrzne zakonów żeńskich w całym chrześcijaństwie. Wśród starych zakonów najbardziej widoczny jest ten proces u benedyktynek, a wśród nowszych zgromadzeń u karmelitanek. Benedyktynki pozostające we Francji pod opieką różnych zakonów męskich: benedyktynów, kapucynów i jezuitów — u nas są kierowane przez tych ostatnich. Odnosi się to szczególnie do benedyktynek kongregacji chełmińskiej, która powstała w końcu XVI w. Kongregacja ta rozwinęła się bardzo w pierwszej połowie XVII w. Na początku XVII w. przybywa też do Polski z Louvain drugi z odrodzonych zakonów — karmelitanki bose. Od schyłku XVI w. w Europie rozpoczyna się jednak, równolegle niemal do odradzania się starszych formacji, nowy proces tworzenia licznych zgromadzeń żeńskich o celach charytatywnych i szkolnych, a więc z konieczności godzący w przepisy o ostrej klauzurze konwentów żeńskich. Rozwiązanie następuje na drodze powoływania do życia kongregacji o ślubach prostych, a tym samym tworzenie konwentów bezklauzurowych. Jednym z typowych zakonów tego rodzaju są wizytki założone przez Franciszka Salezego. Formowanie się zgro-

madzenia trwało od 1610 do 1618 r., kiedy to otrzymało ono zatwierdzenie jako formalny zakon. Celem wizytek było odwiedzanie chorych w ich domach. Stąd też nazwa zakonu. Wkrótce jednak, pod wpływem założeń trydenckich, następuje zasadnicza zmiana zadań zakonu. Wizytki przekształcają się w zgromadzenie nauczające i wychowujące dziewczęta. Jako takie zostaje ono, w połowie XVII w., sprowadzone do Polski. Ze zgromadzeń o celach charytatywnych największego znaczenia nabiera zakon sióstr miłosierdzia, założony przez twórcę misjonarzy Wincentego a Paulo w 1634 r. W 1660 r. istnieje 100 klasztorów szarytek, w 1711 — 250, a w XVIII w. — 400 domów. W Polsce szarytki powiązane są z misjonarzami, którzy powierzają im prowadzenie zakładanych szpitali. Jest to drugi obok duchaczek szpitalny zakon żeński w Polsce XVII—XVIII w. W tym okresie powstają też w Polsce dwa zakony żeńskie. Oba zgromadzenia — prezentki i mariawitki — miały się zajmować głównie wychowaniem dziewcząt. Uderzający jest natomiast fakt nie pojawienia się w Polsce zakonu urszulanek. Zgromadzenie to należące do grupy zakonów nauczających rozwinęło się bardzo silnie np. we Francji (w 1715 jest tam 800 klasztorów w 11 prowincjach).

Zagadnienie ilości i rozwoju klasztorów zgromadzeń żeńskich w Polsce jest w tej chwili jeszcze bardzo trudne do uchwycenia. Niemniej dla zasygnalizowania tego procesu przedstawiamy prowizoryczne zestawienie ilościowego rozwoju zakonów żeńskich w Polsce XVII—XVIII w.

TAB. 14. PRÓBA SZACUNKU ILOŚCIOWEGO KLASZTORÓW ŻEŃSKICH W POLSCE

Zakon	1600 r.	XVII w.		XVIII w.	
		Przybyło	Stan	Przybyło	Stan
1. Augustianki	—	1	1	1	2
2. Benedyktynki (Staniątki)	1	1	2	—	2
3. Benedyktynki (chełmińskie)	5	16	21	1	22
4. Sakramentki	—	3	3	—	3
5. Bernardynki	5	10	15		17[1]
6. Brygidki	2	7	9	—	9
7. Cysterki	2	—	2	1	3
8. Dominikanki	3	11	14	—	14
9. Duchaczki	4	1	5	—	5

Zakon	1600 r.	XVII w.		XVIII w.	
		Przybyło	Stan	Przybyło	Stan
10. Karmelitanki b.	—	7	7	1	8
11. Karmelitanki t.	—	2	2	—	2
12. Klaryski	5	2	7		12[2]
13. Mariawitki	—	—	—	17	17
14. Norbertanki	7	3	10	—	10
15. Prezentki	—	1	1	—	1
16. Szarytki	—	3	3	14	17
17. Wizytki	—	3	3	1	4
Razem	34	71	100	36	148

[1] Brak wiadomości o dacie powstania 2 klasztorów.
[2] „ „ „ „ 5 „

Na 17 zakonów, jakie istniały w tym okresie, było 15 klauzurowych i dwa otwarte. Przed XVII w. było w Polsce 9 zakonów żeńskich, 7 przybyło w XVII w. i jeden w XVIII, z tego dwa powstały w Polsce. W porównaniu ze stanem na początku XVII w. ilość klasztorów wzrosła do końca XVIII w. przeszło czterokrotnie, podobnie jak w wypadku klasztorów męskich, lecz w sumie klasztorów żeńskich jest 6 razy mniej niż męskich, bo tylko około 148.

Jeszcze trudniej, niż w wypadku ilości klasztorów, przedstawia się zagadnienie obliczenia ilości zakonnic chociażby dla XVIII wieku.

Posiadamy dane dla 38 klasztorów z połowy XVIII w. — w tym dla kilku największych pod względem ilości sióstr. Dla tych domów przeciętna wynosi około 25 zakonnic na klasztor. Prawdopodobnie jednak ogólna przeciętna będzie się wahała w granicach 20 sióstr na dom. Zatem w XVIII w. byłoby ogółem w Polsce około 3—4.000 zakonnic. Dla klasztorów w większych miastach i dla niektórych dużych klasztorów przeciętna wynosi 30 zakonnic. W mniejszych natomiast konwentach było 15—17 sióstr. Karmelitanki bose w swych 8 klasztorach mają w 1774 r. 130 zakonnic (przec. 17). Klaryski w XVIII w. liczą około 200 zakonnic (przec. 17), ale w ich największym konwencie w Starym Sączu w 1782 r. było 57 mniszek. Równie wielkie konwenty mają: benedyktynki w Staniątkach ok. 1750 r. — 50 sióstr, benedyktynki kongregacji chełmińskiej w Jarosławiu 41 zakonnic w 1757 r., bernardynki w Bydgoszczy w XVIII w. — 40 sióstr. Mniejsze nieco konwenty ale z wyższą od ogólnej przeciętnej ilością sióstr posiadały: augustianki we Lwowie w 1774 — 24 zakonnice, benedyktynki — sakra-

mentki we Lwowie w 1774 — 31, brygidki w Sokalu i Lwowie w tym samym roku po 24 siostry, cysterski w Owińskach w 1762 — 28, a w Ołoboku — 21, dominikanki we Lwowie i Żółkwi po 25 zakonnic w 1774 r.

W Polsce XVII—XVIII w. jak już wyżej wspomniano istnieje wyraźna przewaga żeńskich zakonów o charakterze kontemplacyjnym — zamkniętym. Zakony te pełniły jednak pewne funkcje społeczne, a mianowicie niemal wszystkie zajmowały się wychowywaniem i nauczaniem dziewcząt. Powszechność tego zjawiska jest tym bardziej godna uwagi, że w Polsce praktycznie nie rozwinęły się specjalne żeńskie zakony nauczające (np. urszulanki). W myśl obowiązków wypływających z reguły, nauczaniu dziewcząt poświęcać się miały tylko wizytki i sakramentki oraz dwa zakony polskie, prezentki i mariawitki. Z pozostałych najszerszą pracę wychowawczą i oświatową prowadziły benedyktynki kongregacji chełmińskiej, które w każdym konwencie otwierały szkołę dla dziewcząt. W szkołach klasztornych uczono tylko córki szlacheckie i bogatszego mieszczaństwa. Dziewczęta uczyły się w tych szkołach przede wszystkim czytania, pisania i robót kobiecych, a u wizytek i sakramentek — języka francuskiego. Nie posiadamy zadowalających wiadomości odnośnie liczby uczennic w szkołach klasztornych. Ilość uczennic w poszczególnych konwentach wahała się w granicach od kilku do kilkunastu. Toteż jako wyjątek należy traktować wiadomość, że w szkole przy konwencie przemyskim benedyktynek miało się uczyć jednorazowo w okresie przed pierwszym rozbiorem — 150 dziewcząt. W sumie zapewne nie więcej jak 1.500 dziewcząt jednocześnie pobierało naukę we wszystkich szkołach klasztornych w Polsce XVIII w.

Obok wychowania i nauczania dziewcząt, klasztory żeńskie spełniały też w jakimś sensie rolę przytułków i domów starców dla ubogich samotnych kobiet lub szlachcianek obierających na starość rezydencję w klasztorze. W dużym konwencie klarysek w Starym Sączu mieszkają obok uczennic także rezydentki. Było tych dziewcząt i rezydentek w końcu XVIII w. — 60! O funkcjach szpitalniczych duchaczek i szarytek wspominaliśmy już wyżej.

Adam Chruszczewski

BIBLIOGRAFIA

Jak wiemy, nie istnieje syntetyczne opracowanie zakonów w Polsce XVII—XVIII w. Podstawowe informacje i wyniki dawnych badań są zebrane w dwu encyklopediach kościelnych (Nowodworskiego i Chełmickiego). W ostatnich latach wiele prac z interesującej nas dziedziny opublikowano na łamach czasopisma „Nasza Przeszłość". Publikacje te

przynoszą materiały szczególnie dla: szarytek (t. XII), reformatów (t. XIV), pijarów (tj. XV), bożogrobców (XVII), sakramentek (t. XIX), jezuitów (t. XX).

Obok literatury ogólnej cytowanej już w innych częściach obecnego zarysu, zwrócimy uwagę jedynie na samodzielne monografie całych zakonów, pomijając względnie liczne prace dotyczące pojedyńczych klasztorów.

Bednarski Stanisław, *Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce*, Kraków 1931.

Kantak Kamil, *Bernardyni polscy*, t. 1—2, Lwów 1933.

Kantak Kamil, *Franciszkanie polscy*, t. 1—2, Kraków 1937—38.

Obertyński Zdzisław, *Początki polskiej prowincji kapucynów*, Warszawa 1936. Odb. ze „Sprawozdań z posiedzeń Towarzystwa Naukowego Warszawskiego" XXIX, 1936.

Wdowicki Wojciech, *Historia zgromadzenia księży misjonarzy w Polsce, pierwszych lat dziesięć*, Kraków 1902.

Załęski Stanisław, *Jezuici w Polsce*, t. 1—5, Lwów 1900—1906.

Skorzystano również z prac Müllera Wiesława, *Diecezja krakowska w relacjach biskupów w XVII—XVIII w.* (w druku).

Wykorzystano też częściowo materiały źródłowe, zwłaszcza dla zestawień statystycznych, zawarte w relacjach biskupów polskich do Rzymu oraz w ankiecie nuncjusza Garampiego, opracowywane aktualnie w Instytucie Geografii Historycznej Kościoła w Polsce.

ADAM STANOWSKI

DIECEZJE I PARAFIE POLSKIE W XIX I XX WIEKU

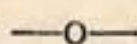
Dwie grupy czynników trzeba brać pod uwagę rozpatrując zachodzące w ciągu XIX i XX wieku zmiany w strukturze terytorialnej i organizacyjnej diecezji i parafii w Polsce oraz w ich funkcjach społecznych. Z jednej strony wydarzenia polityczne kształtujące zewnętrzne ramy, w których rozgrywa się życie narodu i Kościoła w tym okresie, z drugiej — nasilające się, zwłaszcza od połowy XIX w., przemiany społeczne i demograficzne. Obok trudnych do uchwycenia, w obecnym stanie badań, sił wewnętrznych, ożywiających organizację kościelną, o kierunku jej rozwoju decyduje w wysokim stopniu właśnie ciągły wysiłek dostosowania jej do zmieniających się warunków życia społecznego.

W tej więc przede wszystkim perspektywie będziemy chcieli przedstawić zmiany zachodzące w organizacji terytorialnej metropolii i diecezji oraz w roli biskupów i systemie zarządzania diecezją, rozwój sieci parafialnej, zmiany dotyczące wykształcenia, pozycji i roli kleru parafialnego oraz fukcji samej parafii.

Choć dla interesującego nas tutaj okresu dysponujemy nieprzebranym praktycznie bogactwem źródeł w postaci schematyzmów, archiwaliów państwowych i diecezjalnych, ksiąg i archiwów parafialnych, licznych źródeł narracyjnych i pamiętnikarskich, odczuć się daje zupełny prawie brak opracowań, których przedmiotem byłaby zarysowana wyżej problematyka. W rezultacie o losach i funkcjach organizacji kościelnej w tej epoce wiemy bodajże jeszcze mniej niż w okresach, dla których dysponujemy zasobem źródeł znacznie szczuplejszym, lepiej jednak opracowanym.

W tej sytuacji będziemy się musieli ograniczyć do przedstawienia interesujących nas spraw w najogólniejszych zarysach, do wysunięcia wstępnych hipotez, raczej stawiając niż rozwiązując zagadnienia. Często zachodzące przemiany będziemy mogli ująć tylko poprzez przeciwstawienie punktu wyjścia i punktu dojścia procesu, rezygnując z ujęcia jego kolejnych faz i ścisłego umiejscowienia ich w czasie.

Swoisty charakter dostępnych materiałów pozwala niejednokrotnie uchwycić raczej ogólne prawidłowości, zasięg zjawiska i jego rozmiary, niż konkretne, jednostkowe fakty. Stąd duże znaczenie analizy statystycznej, którą w miarę możliwości będziemy się starali posługiwać.



1. ORGANIZACJA TERYTORIALNA METROPOLII I DIECEZJI

Po długim okresie stabilizacji struktury terytorialnej metropolii i diecezji polskich rozpoczyna się, w 70-tych latach XVIII stulecia, trwająca po dziś dzień epoka stosunkowo częstych i poważnych jej przekształceń. Spowodowane są one przede wszystkim koniecznością dostosowania tej struktury do zmieniających się granic państwowych. Jednocześnie jednak, jak się zdaje, sytuacja ta była wykorzystywana w celu usunięcia rażących dysproporcji cechujących sieć diecezjalną Rzeczypospolitej przedrozbiorowej. Na potrzebę takich zmian wskazywano wielokrotnie już w poprzednim okresie, nie dochodziło jednak do ich realizacji.

Lata 1772—1815 przynoszą wraz z kolejnymi rozbiorami oraz powstaniem, zmianą granic i upadkiem Księstwa Warszawskiego szereg zmian, których żywot nie był długi. Stopniowo jednak kształtują się zręby tej organizacji terytorialnej, która w zasadniczych zarysach przetrwać miała, podobnie jak ustalone na Kongresie Wiedeńskim kordony, całe stulecie, do pierwszej wojny światowej.

W roku 1784 Pius VI zatwierdza godność arcybiskupa mohylowskiego poddając jego jurysdykcji katolików zamieszkałych na terenach, które w wyniku pierwszego rozbioru przypadły Rosji, oraz w całym imperium. W roku 1798 ustalona zostaje organizacja metropolii mohylowskiej obejmującej archidiecezję mohylowską oraz diecezje: wileńską, żmudzką, łucko-żytomierską, kamieniecką i mińską, razem 6 diecezji obejmujących, w teorii przynajmniej, teren całego imperium.

Bulla Piusa VII z r. 1817 podniosła niedawno, bo w 1798 r., powstałą diecezję warszawską do godności metropolii, a bulla *Ex imposita nobis* z r. 1818 ustaliła, że należeć do niej ma 8 diecezji Królestwa Kongresowego; archidiecezja warszawska, której pasterzowi przypadał tytuł Prymasa Polski, oraz diecezje: krakowska (wraz z terenem Wolnego Miasta Krakowa), kujawsko-kaliska, płocka, lubelska, sandomierska, podlaska oraz augustowska (na miejsce niedawno utworzonej wigierskiej). Terytorium tych diecezji pokrywało się z terytorium 8 województw, na które

podzielone było pod względem administracyjnym Królestwo Kongresowe.

Regulująca sprawy organizacji kościelnej na terenie Rzeszy Niemieckiej bulla Piusa VII *De salute animarum* z 1821 r. konstytuowała metropolię gnieźnieńsko-poznańską obejmującą archidiecezję gnieźnieńsko-poznańską oraz diecezję chełmińską. Arcybiskup gnieźnieński używał tytułu prymasa Wielkiego Księstwa Poznańskiego jak również związanego od stuleci z tą siedzibą tytułu Prymasa Polski. Diecezje wrocławska oraz warmińska poddane zostały bezpośrednio władzy Stolicy Apostolskiej nie wchodząc w obręb żadnej organizacji metropolitalnej.

Również w 1821 r. Pius VII bullą *Stadium paterni affectus* powołuje do życia diecezję tyniecką obejmującą, w zasadzie, leżącą na terenie Galicji Zachodniej część dawnej diecezji krakowskiej i poddaje ją władzy metropolity lwowskiego. W r. 1826 siedziba diecezji została przeniesiona do Tarnowa a diecezja otrzymała nazwę tarnowskiej. W rezultacie metropolia lwowska objęła całe terytorium Galicji, a w skład jej wchodziły: archidiecezja lwowska oraz diecezja przemyska i tarnowska. Arcybiskup lwowski używał nadanego mu przez dwór austriacki tytułu Prymasa Galicji.

W wyniku tych zmian na terytorium objętym siecią 19 diecezji dawnej organizacji kościelnej (12 diecezji metropolii gnieźnieńskiej, 6 metropolii lwowskiej i wyjęta diecezja warmińska), powstało 25 diecezji: w Królestwie Kongresowym 8 diecezji metropolii warszawskiej, na terenie tzw. ziem zabranych 6 diecezji metropolii mohylowskiej, w zaborze pruskim 3 diecezje metropolii gnieźnieńsko-poznańskiej oraz 2 diecezje wyjęte — wrocławska i warmińska, w Galicji 3 diecezje metropolii lwowskiej. Wzrost liczby diecezji dokonał się przede wszystkim w rezultacie podziału dwóch największych diecezji dawnej Rzeczypospolitej: wileńskiej i krakowskiej. Z tego punktu widzenia przeprowadzone zmiany — mimo całego tragizmu wydarzeń politycznych, z którymi były one związane — można uważać za krok naprzód w rozwoju polskiej sieci diecezjalnej.

Do najważniejszych zmian w organizacji terytorialnej diecezji, które dokonały się w ciągu XIX w., zaliczyć należy:

— na terenie metropolii warszawskiej zniesienie w r. 1867 diecezji podlaskiej i włączenie jej terytorium do diecezji lubelskiej;

— na terenie metropolii mohylowskiej utworzenie w r. 1847 na południu imperium nowej diecezji chersońskiej przekształconej w r. 1852 na tyraspolską (z siedzibą w Saratowie) oraz zniesienie w r. 1865 diecezji kamienieckiej, a w r. 1869 — mińskiej;

— dokonanie w r. 1833 faktycznego podziału diecezji krakowskiej na dwie części obejmujące terytorium Rzeczypospolitej

Krakowskiej z jednej strony oraz obszary leżące w granicach Królestwa Kongresowego (diecezja krakowsko-kielecka) — z drugiej i ustalenie się dla nich odrębnych administracji apostolskich, a następnie w r. 1880 formalne utworzenie bezpośrednio poddanej Stolicy Apostolskiej diecezji krakowskiej (teren dotychczasowego wikariatu apostolskiego dla Krakowa oraz zachodnia część diecezji tarnowskiej) i diecezji kieleckiej.

Po wskrzeszeniu niepodległego państwa polskiego i ustaleniu jego granic powstał problem dostosowania do nich organizacji terytorialnej Kościoła. Obszar państwa wynosił 388 634 km^2. Ludność w 1921 r. — liczyła 27 300 000 mieszkańców. W granicach odrodzonej Rzeczypospolitej znalazły się 3 metropolie: gnieźnieńsko-poznańska, warszawska i lwowska z 13 arcybiskupstwami i biskupstwami oraz 2 diecezje z metropolii mohylowskiej (wileńska i łucka) i diecezja krakowska podległa bezpośrednio Stolicy Apostolskiej. Ponadto należały do Polski pewne części diecezji wrocławskiej (Śląsk Górny i Cieszyński), spiskiej (Spisz i Orawa), mińskiej (wojew. nowogrodzkie i część poleskiego) oraz żmudzkiej (okręg brasławski). Z drugiej strony niektóre diecezje zostały przedzielone nowymi granicami. I tak należąca do diecezji lwowskiej Bukowina znalazła się w granicach Rumunii, część diecezji wileńskiej w granicach Litwy, część diecezji łuckiej — w granicach Ukrainy Radzieckiej a część diecezji chełmińskiej i archidiecezji poznańskiej — w granicach Niemiec i Wolnego Miasta Gdańska.

Wielkość diecezji mierzona ilością wiernych wahała się w granicach od 200 000 (leżąca na terenie Polski część diecezji łuckiej) do 2 000 000 (diecezja włocławska).

Pierwsze zmiany w strukturze diecezjalnej Kościoła stanowiło wznowienie diecezji podlaskiej i utworzenie diecezji łódzkiej. Diecezja podlaska została na wniosek episkopatu Polski przywrócona do życia przez Benedykta XV w 1918 r. Na prośbę biskupa Przeździeckiego Pius XI przeniósł w 1924 r. stolicę diecezji z Janowa Podlaskiego do Siedlec. Diecezję łódzką erygował papież Benedykt XV w 1920 r. Objęła ona 5 dekanatów, 67 parafii i 522 091 wiernych.

Zasadnicza sprawa nowej regulacji sieci diecezjalnej w Polsce pozostawała jednak otwarta. Zebrana w Warszawie w dniach 18—21 III 1924 r. pod przewodnictwem kard. Kakowskiego konferencja episkopatu Polski wysunęła 6 zasad, którymi należałoby się kierować przy rozwiązywaniu tego problemu.

1° należy usuwać granice dawnych zaborów;

2° należy proponować nowe podziały graniczne diecezji tam, gdzie to jest konieczne dla dobra i rozwoju życia katolickiego;

3° liczba wiernych w poszczególnych diecezjach winna wynosić od 500 000 do 1 000 000;

4° liczba diecezji łacińskich na terenach, gdzie istnieje również inna hierarchia, powinna być równa liczbie diecezji innych wyznań czy obrządków;

5° stolice diecezji winny być usytuowane w miejscach dostępnych;

6° granice metropolii winny objąć ludność zbliżoną kulturalnie do siebie.

Zaznaczyć należy, że ten ostatni postulat mógł być w praktyce interpretowany w ten sposób, że przez ludność zbliżoną do siebie kulturalnie należy rozumieć mieszkańców poszczególnych zaborów co pozostawałoby w sprzeczności z zasadą sformułowaną w p. 1°.

Spośród wniesionych przez tę konferencję propozycji upadły projekty utworzenia nowych diecezji w Kaliszu, Tarnopolu i Stanisławowie. Zasadnicze jej wytyczne legły jednak, obok postanowienia art. 9 Konkordatu z 10 II 1925 r. że „żadna część Rzeczypospolitej nie będzie zależna od biskupa, którego siedziba znajdowałaby się poza granicami Państwa Polskiego", u podstaw bulli Piusa XI *Vixdum Poloniae unitas* z 28 X 1925 r.

Bulla ta powoływała do życia dwie nowe metropolie w Krakowie i Wilnie, trzy nowe diecezje w Częstochowie, Katowicach i Pińsku, przenosiła stolicę diecezji sejneńskiej do Łomży i nadawała jej nazwę „łomżyńskiej" oraz zakreślała nowe granice metropoliom, archidiecezjom i diecezjom Polski. Ustanowiona przez nią organizacja terytorialna Kościoła w Polsce przedstawiała się następująco:

I. Metropolia gnieźnieńsko-poznańska obejmowała dwie archidiecezje: gnieźnieńską i poznańską (pozostające w unii personalnej) oraz 2 diecezje: chełmińską i włocławską, która należała dotychczas do metropolii warszawskiej. Z godnością arcybiskupa gnieźnieńskiego związany został tytuł Prymasa Polski.

II. Metropolia warszawska objęła archidiecezję warszawską oraz 5 diecezji: lubelską, łódzką, płocką, sandomierską i siedlecką czyli podlaską. Diecezja kielecka odeszła do metropolii krakowskiej a łomżyńska do metropolii wileńskiej.

III. Nowoutworzonej metropolii wileńskiej podporządkowano archidiecezję wileńską należącą uprzednio do metropolii mohylowskiej oraz 2 diecezje: łomżyńską oraz nową — pińską.

IV. Metropolia lwowska składała się z archidiecezji lwowskiej oraz 2 diecezji: łuckiej (z dawnej metropolii mohylowskiej) i przemyskiej.

V. Nowa metropolia krakowska objęła archidiecezję krakowską i diecezje: częstochowską i katowicką (nowoutworzone) oraz kie-

lecką (dotąd metropolia warszawska) i tarnowska (z metropolii lwowskiej).

Należy dodać, że w 1925 r. papież Pius XI utworzył i poddał nuncjaturze warszawskiej diecezję gdańską obejmującą terytorium Wolnego Miasta Gdańska.

W sumie więc mieliśmy na terytorium państwa polskiego 21 diecezji: 4 w metropolii gnieźnieńsko-poznańskiej, 6 w metropolii warszawskiej, 3 w wileńskiej, 3 we lwowskiej oraz 5 w krakowskiej (a ponadto wyjętą diecezję gdańską dla Wolnego Miasta). Oznacza to dalszy wzrost w porównaniu z 17 listniejącymi uprzednio na tym terenie diecezjami, do których doliczyć można część diecezji wrocławskiej objętą granicami nowoutworzonej diecezji katowickiej jako 18-tą.

Obszar poszczególnych diecezji waha się od 4 216 km² dla diecezji śląskiej do 53 860 km² dla diecezji wileńskiej. Przeciętny obszar wynosi 18 506,4 km². A oto szczegółowa tabela.

Tabela 1

Obszar poszczególnych diecezji po 1925 r.

L. p.	Diecezja	Obszar w km²
1	wileńska	53 860
2	pińska	50 424
3	łucka	39 000
4	lwowska	38 900
5—6	gnieźnieńsko-poznańska	27 000
7	przemyska	23 900
8	lubelska	16 904
9	chełmińska	16 100
10	podlaska	14 272
11	łomżyńska	13 700
12	płocka	13 080
13	warszawska	12 380
14	sandomierska	12 150
15	włocławska	12 100
16	kielecka	9 850
17	tarnowska	9 180
18	częstochowska	8 400
19	krakowska	7 238
20	łódzka	6 040
21	śląska	4 216
	Razem	388 634

Jeżeli w powyższym zestawieniu pominiemy diecezje, na terenie których katolicy obrządku łacińskiego stanowili mniej niż 60% ludności, tj. łucką (15,3%), pińską (20,6%), lwowską (29,7%), przemyską (50,2%) oraz wileńską (58,9%) — wszystkie dane na 1931 r. — otrzymamy obszar pozostałych diecezji wahający się od 4 216 km² dla diecezji śląskiej do 27 000 km² dla „podwójnej" diecezji gnieźnieńsko-poznańskiej względnie do 16 904 km² dla diecezji lubelskiej.

Liczba wiernych obrządku łacińskiego waha się w 1931 r. na terenie poszczególnych diecezji od 334 tys. w diecezji łuckiej do 1 903 tys. w diecezji gnieźnieńsko-poznańskiej (nie dysponujemy niestety osobnymi danymi dla obu wchodzących w jej skład diecezji) względnie 1 883 tys. w diecezji warszawskiej, przy przeciętnej wynoszącej 984 600.

Bliższe dane ujmuje poniższa tabela:

Tabela 2
Liczba wiernych diecezji obrządku łacińskiego w 1931 r.

L. p.	Diecezja	Liczba wiern. w tys.
1—2	gnieźnieńsko-poznańska	1 903
3	warszawska	1 883
4	wileńska	1 453
5	przemyska	1 211
6	śląska	1 196
7	lwowska	1 160
8	lubelska	1 148
9	krakowska	1 108
10	częstochowska	1 096
11	sandomierska	993
12	włocławska	992
13	chełmińska	958
14	łódzka	926
15	kielecka	893
16	tarnowska	878
17	płocka	782
18	podlaska	751
19	łomżyńska	630
20	pińska	375
21	łucka	334
	Razem	20 670

Jak widać z powyższych danych, najważniejszy z postulatów Konferencji Episkopatu z 1924 r. — takie wyznaczenie terytoriów diecezji, aby liczba wiernych wynosiła od 500 000 do 1 000 000 — nie został w praktyce zrealizowany. Również postulat przekroczenia nowymi rozgraniczeniami zaborczych kordonów nie został w dostatecznym stopniu uwzględniony. Nie uniknięto również jaskrawych dysproporcji w usytuowaniu stolic diecezji na samych ich krańcach (szczególnie rzuca się to w oczy w wypadku Sandomierza i Kielc). W rezultacie stwierdzić należy, że kwestia racjonalnej, odpowiadającej potrzebom duszpasterskim i administracyjnym, struktury terytorialnej diecezji polskich pozostała otwarta po dziś dzień.

Analizując organizację terytorialną Kościoła polskiego pamiętać musimy, że w całym rozważanym tutaj okresie obszar objęty tą organizacją nie był zamieszkały przez ludność jednolitą wyznaniowo. Zarówno na terenie, który będzie przedmiotem wszystkich naszych bardziej szczegółowych analiz dla okresu 1818—1918, tj. w granicach Królestwa Kongresowego, Galicji i zaboru pruskiego (Księstwo Poznańskie oraz Pomorze), jak i na obszarze objętym granicami państwa polskiego w okresie międzywojennym katolicy obrządku łacińskiego stanowią ok. 60% ludności. Aby wyjaśnić tę bynajmniej nie oczywistą, skoro weźmie się pod uwagę, że objęte analizą w każdym z tych dwu okresów terytoria nie pokrywają się ze sobą, zbieżność, trzeba wyjść od nieco bardziej szczegółowych danych. Niestety liczbami zasługującymi na całkowite zaufanie dysponujemy tylko dla ostatniego okresu (1931 r.). Dla XIX (ok. 1870 r.) i początków XX (ok. 1910 r.) wieku możemy uzyskać jedynie wskaźniki oparte na szacunku lub budzących pewne wątpliwości zestawieniach. Sięgająca 8% dla Królestwa Kongresowego różnica między wskaźnikami obliczonymi w oparciu o dane zaczerpnięte z dwu różnych źródeł wskazuje, jak się zdaje, na maksymalne granice błędu. Mimo to zestawione w poniższych tabelach wskaźniki układają się w obraz dość czytelny.

Chcąc uzyskać obraz rozwoju interesujących nas zjawisk musimy prześledzić je w kolejnych przekrojach chronologicznych na tym samym, w zasadzie przynajmniej, terenie. W tym celu wyodrębniamy dla okresu międzywojennego grupy diecezji, których dawne terytorium pokrywało się w możliwie wysokim stopniu z terytorium dzielnic rozbiorowych. W tekście używamy też czasem ich, zdezaktualizowanych już w danym momencie nazw (Galicja, Królestwo). W zestawieniach tego rodzaju podajemy dla okresu międzywojennego dane ogólne dotyczące dwóch nie pokrywających się ze sobą obszarów: 1° — dla terytorium odpowiadającemu łącznemu

Tabela 3

Procent katolików obrządku łacińskiego w różnych dzielnicach kraju

	Procent katolików obrządku łacińskiego									
	Królestwo Kongresowe	Galicja			Zabór pruski			Ogółem	Diec. półn.-wschodn.	Ogółem
		Zachodnia	Wschodnia	Ogółem	W. Ks. Pozn.	Pomorże	Ogółem			
Ok. 1870	64,9	88,0	20,7	45,9	65,5	48,7	57,3	56,3		
Ok. 1910	72,2(64,1)	88,5(92,1)[b]	25,3(31,9)[c]	46,5(45,0)	66,6(70,4)[d]	49,5(52,3)[e]	58,9(62,1)	61,9(57,4)		
1931	81,4[a]	89,3[b]	37,5[c]	51,0	89,6[d]	90,1[e]	90,5[f]	72,8[g]	33,4[h]	64,8[i]

Uwaga: w nawiasach dla porównania wskaźniki kontrolne obliczone na podstawie *Atlasu* Streita.

a — Obszar obejmujący diecezje: warszawską, lubelską, częstochowską, sandomierską, włocławską, łódzką, kielecką, płocką, podlaską i łomżyńską,

b — obszar obejmujący diecezję: krakowską i tarnowską,

c — obszar obejmujący diecezję: przemyską i lwowską,

d — diecezja gnieźnieńsko-poznańska,

e — diecezja chełmińska,

f — średnia obejmuje również diecezję śląską,

g — średnia nie obejmuje diecezji północno-wschodnich,

h — obszar obejmujący diecezję: wileńską, pińską i łucką,

i — średnia obejmuje teren całego państwa.

obszarowi dzielnic analizowanych w przekrojach wcześniejszych, tj. Królestwa Kongresowego, Galicji i Wielkiego Księstwa Poznańskiego, oraz 2° — dla terytorium całego państwa w granicach z 1937 r.

Dla początków XX w. (1910 r.) możemy również zestawić procent katolików wśród ogółu ludności poszczególnych diecezji. Obliczone, podobnie jak wskaźniki podane w wierszu 2 tab. 3 w nawiasach, na podstawie danych zaczerpniętych z atlasu Streita (1913 r.) wydają się nieco zaniżone dla Królestwa Kongresowego a zawyżone dla Galicji i zaboru pruskiego. Niemniej jednak mogą stanowić podstawę ostrożnych porównań.

Tabela 4
Procent katolików obrządku łacińskiego w poszczególnych diecezjach w 1913 r.

L. p.	Diecezja	Katolicy obrz. łac. w %
1	krakowska	93,1
2	tarnowska	90,9
3	kielecka	82,4
4	augustowska	78,9
5	płocka	78,3
6	gnieźn.-poznańska	70,4
7	sandomierska	69,6
8	lubelska z podlaską	69,1
9	warszawska	54,4
10	włocławska	54,2
11	chełmińska	52,3
12	przemyska	47,4
13	lwowska	23,8
	Ogółem	57,4

Dla okresu międzywojennego dysponujemy już szczegółowymi zestawieniami. Przytoczymy tutaj tabelę ukazującą udział procentowy poszczególnych wyznań wśród ludności zamieszkującej terytorium diecezji polskich obrządku łacińskiego w 1931 r.

Jak widać z zestawień na tab. 3 w latach 1870—1910 zaznacza się nieznaczny wzrost procentowy katolików, występujący nieco wyraźniej na terenie Królestwa Kongresowego i Galicji Wschodniej. Do zwiększenia się udziału katolików wśród ludności Królestwa Kongresowego przyczyniło się niewątpliwie przechodzenie, po ukazaniu się w 1905 r. ukazu tolerancyjnego, b. unitów z prawosławia na katolicyzm. Na obszarze późniejszej gubernii

chełmskiej w roku 1905 katolicy stanowili 36% ludności, prawosławni 47 %; do roku 1909 udział katolików wzrósł do 47%, prawosławnych spadł do 36%. Tak więc w ciągu 4 lat przeszło z prawosławia na katolicyzm 11% ludności tego terenu.

Tabela 5
Ludność zamieszkująca terytorium poszczególnych diecezji wg wyznania w procentach w 1931 r.

Lp.	Diecezja	Katolicy		prawosławni	ewangelicy	wyzn. mojż.	inni	ogółem
		obrz. łac.	obrz. gr.					
		w odsetkach						
1	śląska	92,3	0,0	0,0	5,9	1,5	0,3	100,0
2	krakowska	91,0	0,4	0,0	0,2	8,0	0,4	100,0
3	kielecka	90,2	0,0	0,0	0,0	9,6	0,2	100,0
4	chełmiński	90,1	0,0	0.0	9,2	0,0	0,7	100,0
5	gnieźn.-poznań.	89,6	0,0	0,0	9,9	0,1	0,4	100,0
6	częstochowska	88,5	0,0	0,0	0,8	10,3	0,4	100,0
7	sandomierska	88,2	0,0	0,0	0,3	10,7	0,8	100,0
8	łomżyńska	87,3	0,0	0,6	1,2	9,8	1,1	100,0
9	tarnowska	87,2	4,3	0,9	0,1	7,2	0,3	100,0
10	płocka	87,1	0,0	0,0	3,7	8,6	0,6	100,0
11	włocławska	85,3	0,0	0,0	7,0	7,3	0,4	100,0
12	podlaska	79,6	0,0	5,9	0,9	13,0	0,6	100,0
13	warszawska	77,3	0,0	0,4	2,2	19,4	0,7	100,0
14	lubelska	75,4	0,0	10,2	0,9	12,7	0,8	100,0
15	łódzka	67,7	0,0	0,0	10,2	21,1	1,0	100,0
16	wileńska	58,9	0,0	29,2	0,5	10,4	1,0	100,0
17	przemyska	50,2	40,2	0,3	0,1	9,0	0,2	100,0
18	lwowska	29,7	59,2	0,0	0,4	10,5	0,2	100,0
19	pińska	20,6	0,0	68,7	0,2	9,6	0,9	100,0
20	łucka	15,3	0,1	70,8	2,7	9,7	1,4	100,0
	Ogółem	64,8	10,4	11,8	2,6	9,8	0,6	100,0
	Ogółem (r. 1921)	63,9	11,1	10,5	3,7	10,5	0,3	100,0

Między procentem katolików wśród ludności terytoriów uwzględnionych w naszej analizie dla XIX i początków XX w. a ich udziałem w składzie ludności państwa polskiego w okresie międzywojennym nie dostrzegamy również rzucającej się w oczy różnicy. (1870 — 56,3%, 1910 — 57,4—61,9%, 1921 — 63,9%, 1931 — 64,8%).

Obraz zmieni się jednak całkowicie, kiedy weźmiemy pod uwagę poszczególne dzielnice kraju. Stwierdzimy wtedy bardzo duży wzrost procentowy katolików na obszarze b. zakonu pruskiego (spowodowany odpływem niemieckiej ludności ewangelickiej) oraz słabszy, ale również wyraźny w Galicji Wschodniej i Kongresówce (odpływ prawosławnych Rosjan). Niezmieniony prawie wskaźnik globalny jest wynikiem objęcia nim północno-wschodnich diecezji (wileńska, pińska, łucka), na terenie których procent katolików jest stosunkowo bardzo niski — łącznie 33,4, a które nie zostały uwzględnione w poprzednich obliczeniach.

Obok różnic terytorialnych występują także różnice w rozmieszczeniu różnych wyznań między miastem i wsią. I tutaj dysponujemy niestety odpowiednimi danymi dopiero dla okresu międzywojennego. Wprawdzie procent katolików obrządku łacińskiego w mieście (63,8) i na wsi (65,1) różni się w 1931 r. w skali całego kraju nieznacznie, sytuacja kształtuje się jednak całkiem odmiennie dla innych wyznań.

Tabela 6
Ludność miast i wsi wg wyznania w procentach w 1931 r.

	Katolicy		prawosławni	ewangelicy	wyzn. mojż.	inni	Ogółem
	obrz. łac.	obrz. gr.					
	w odsetkach						
Ogółem	64,8	10,4	11,8	2,6	9,8	0,6	100,0
miasta	63,7	3,7	2,2	2,8	27,3	0,3	100,0
wieś	65,1	13,7	15,4	2,5	3,2	0,8	100,0

Jeśli porównamy powyższe zestawienie z danymi tabeli 5, stwierdzimy, że w takich diecezjach jak łódzka czy warszawska procent katolików musiał być znacznie wyższy na wsi niż w miastach, zaś w takich jak łucka, pińska — odwrotnie — stosunkowo więcej katolików było w mieście.

2. SIEĆ PARAFIALNA I DEKANALNA ORAZ ROZWÓJ LICZBY DUCHOWIEŃSTWA

Obok zmian zachodzących w organizacji terytorialnej diecezji możemy, w ciągu XIX i XX wieku zaobserwować rozwój sieci parafialnej i dekanalnej. Wzrost liczby parafii, w poszczególnych dzielnicach i w skali całego kraju, ilustruje poniższa tabela:

Tabela 7

Rozwój liczby parafii w poszczególnych dzielnicach kraju

	Królestwo Kongresowe				Galicja				Diec. gnieźn. poznańska				Ogółem			
	Liczba parafii	Wskaźnik wzrostu	Przyrost bezwzgl.	Przyrost względny %	Liczba parafii	Wskaźnik wzrostu	Przyrost bezwzgl.	Przyrost względny %	Liczba parafii	Wskaźnik wzrostu	Przyrost bezwzgl.	Przyrost względny %	Liczba parafii	Wskaźnik wzrostu	Przyrost bezwzgl.	Przyrost względny %
1820—1830	1651	100,0	—	—	776	100,0	—	—	556	100,0	—	—	2983	100,0	—	+
1850—1860	1662	100,7	+11	+0,7	798	102,8	+22	+2,8	547	98,4	—9	—1,6	3007	100,8	+24	+0,8
ok. 1910	1723	104,4	+61	+3,7	884	111,9	+86	+10,8	558	100,4	+11	+2,0	3165	106,1	+158	+5,2
1937	2071[a]	125,4	+348	+20,2	1346[b]	173,5	+462	+52,3	622	111,3	+64	+11,5	4039[c]	135,4	+874	+21,1

Uwaga:

a — Dane dotyczące terytorium obejmującego diecezje: warszawską, lubelską, częstochowską, sandomierską, włocławską, łódzką, kielecką, płocką, podlaską i łomżyńską.

b — dane dotyczące obszaru obejmującego diecezje: krakowską, tarnowską, przemyską i lwowską.

c — bez diecezji: wileńskiej, pińskiej, łuckiej, chełmińskiej oraz śląskiej.

Pięć diecezji pominiętych z przekroju 1937 to diecezje leżące poza terytorium objętym poprzednimi przekrojami. Na terenie tych diecezji znajdowało się w 1937 r. 1131 parafii. Łącznie więc mieliśmy w tym momencie na terenie całego państwa 5170 parafii.

W początkowej fazie interesującego nas okresu stwierdzamy całkowitą prawie stabilizację liczby parafii. Od połowy XIX w. zaczyna się rozwój, który w okresie międzywojennym przybiera tempo dość gwałtowne. W drugim ćwierćwieczu XIX stulecia przybywa 24 parafii, co stanowi 0,8% stanu z lat 1820—1830. W okresie międzywojennym na tym samym terenie powstaje 874 nowych parafii, co stanowi 21,1% stanu z r. 1910.

Najintensywniej rozwija się sieć parafialna na terenie Galicji. W samym okresie międzywojennym powstaje tu 462 parafii, co oznacza wzrost o przeszło 50% w stosunku do stanu przedwojennego.

W ciągu ok. 110 lat, na które rozciąga się nasza analiza (od 1820—1830 do 1937), powstaje na tym terenie 570 parafii, co stanowi prawie 75% stanu z lat 1820—1830.

Najsłabiej natomiast rozwija się sieć parafii na terenie Poznańskiego. W drugim ćwierćwieczu XIX stulecia obserwujemy tutaj nawet nieznaczny spadek liczby parafii. Do roku 1937 przybywa w sumie 66 nowych parafii, co stanowi zaledwie 12 procent stanu z lat 1820—1830.

Rozwój sieci parafialnej dokonujący się w ciągu XIX i XX w. nakłada się na jej stan odziedziczony po poprzednich stuleciach. Powstały w rezultacie tych procesów układ charakteryzują stosunkowo znaczne różnice między przeciętnymi obszarami parafii w różnych rejonach kraju.

Bezpośrednio przed pierwszą wojną światową przeciętny obszar parafii niższy niż 50 km^2 występuje na terenie diecezji krakowskiej i tarnowskiej (z wyjątkiem okolic górskich), zachodniej części diecezji przemyskiej oraz w okolicach Lwowa, następnie w diecezji wrocławskiej, gnieźnieńsko-poznańskiej oraz na terenie historycznej Warmii i części diecezji chełmińskiej, w końcu w diecezji kieleckiej, w zachodniej części diecezji sandomierskiej oraz w pasie ciągnącym się od Płocka do Warszawy. Najgęstsza sieć parafialna występuje więc w zasadzie na południu i zachodzie kraju. Przeciętny obszar od 50 do 250 km^2 mają parafie w pozostałej części diecezji przemyskiej i lwowskiej (z wyjątkiem terenów górskich i podgórskich, gdzie przeciętna przekracza 250 km^2), oraz diecezji chełmińskiej i gnieźnieńsko-poznańskiej, na całym pozostałym terytorium Królestwa Kongresowego oraz w zachodniej części diecezji wileńskiej. Terytorium o przeciętnym obszarze parafii nie większym niż 250 km^2 obejmuje więc całą

Galicję Zachodnią, zabór pruski i Królestwo Kongresowe wyciągając się dalej na wschód dwoma pasami na południu w Galicji Wschodniej i na północy na Wileńszczyźnie. Pomiędzy tymi pasami oraz dalej na wschód przeciętny obszar parafii przekracza 250 km^2.

Na rok 1937 dysponujemy danymi pozwalającymi obliczyć przeciętny obszar parafii dla każdej diecezji z osobna. Obszar poszczególnych diecezji możemy w tym celu bądź podzielić przez liczbę wszystkich znajdujących się na jej terenie parafii bądź też możemy wyeliminować parafie typowo miejskie, leżące w miastach liczących co najmniej 50 000 wiernych — katolików obrządku łacińskiego. Poniższa tabela zestawia przeciętne otrzymane oboma metodami.

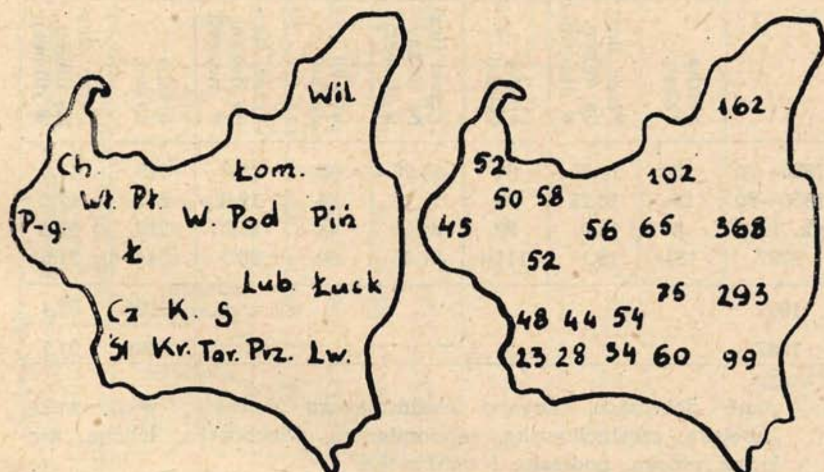
Tabela 8

Przeciętny obszar parafii w poszczególnych diecezjach w 1937 r.

L.p.	Diecezja	Przeciętny obszar parafii w km^2	
		wszystkich	bez parafii miejskich
1.	śląska	22	23
2.	krakowska	27	28
3.	tarnowska	34	34
4.	kielecka	44	44
5.	gnieźnieńsko-poznańska	44	45
6.	częstochowska	46	48
7.	łódzka	46	52
8.	włocławska	49	50
9.	chełmińska	49	52
10.	warszawska	50	56
11.	sandomierska	53	54
12.	płocka	58	58
13.	przemyska	60	60
14.	podlaska	64	64
15.	lubelska	74	75
16.	lwowska	95	99
17.	łomżyńska	102	102
18.	wileńska	157	162
19.	łucka	293	293
20.	pińska	368	368
	Ogółem	75	76

Uzyskane przeciętne możemy również zestawić zgodnie z przestrzennym ustosunkowaniem diecezji na mapie kraju. Szczególnie wtedy, kiedy posłużymy się w tym celu wskaźnikami uzyskanymi drugą metodą, a więc nie obciążonymi wpływem XIX i XX- wiecznych procesów urbanizacyjnych, uzyskamy obraz niezwykle wyrazisty.

Fig. 1



Przeciętny obszar parafii zwiększa się systematycznie, kiedy posuwamy się z południa na północ i z zachodu na wschód. Wyjątek od tej reguły stanowi jedynie wschód kraju, którego rejony północne mają sieć parafialną bardziej rozwiniętą od centralnych. Poza tym jedynie 2 diecezje: częstochowska, a przede wszystkim lubelska wykazują mniejszy rozwój sieci parafialnych, niżby to wynikało z ich położenia geograficznego.

Choć więc w ciągu XIX i XX wieku dokonał się tak poważny rozwój sieci parafialnej, dysproporcje cechujące ją już w średniowieczu nie uległy zmianie: przewaga południa a następnie zachodu nad resztą kraju nie została naruszona a nawet jeszcze się umocniła.

Organizacja terytorialna dekanatów, podobnie jak sieć parafialna, podlegała w okresie 1820—1910 zmianom stosunkowo ograniczonym, by w okresie międzywojennym rozwinąć się intensywnie. Takie przynajmniej wrażenie robią liczby globalne: 217 dekanatów w latach 1820—1830, 247 w latach 1850—1860, 226 ok. r. 1910

i w r. 1937 — 344 (na terytorium porównywalnym z poprzednio uwzględnionym; na obszarze całego państwa 456). Bliższy wgląd w rozwój sytuacji na terenie poszczególnych dzielnic kraju zmienia jednak zupełnie obraz.

Tabela 9
Rozwój liczby dekanatów w poszczególnych dzielnicach kraju

	Król. Kongr.		Galicja		Diecezja gnieźn.-pozn.		Ogółem	
	Liczba dekan.	Przec. liczba dekan. w diecezji	Liczba dekan.	Przec. liczba dekan. w diecezji	Liczba dekan.	Przec. liczba dekan. w diecezji	Liczba dekan.	Przec. liczba dekan. w diecezji
1820—30	130	14,75	61	15,25	38	19,0	229	15,5
1850—60	130	16,25	79	19,75	38	19,0	247	17,6
ok. 1910	84	12,0	99	24,75	43	21,5	226	17,4
1937	181[a]	18,1	111[b]	27,75	52	26,0	344[c]	21,5
1937							112[d]	22,4
1937							456[e]	21,7

Uwaga:
a — dane dotyczące obszaru obejmującego diecezje: warszawską, lubelską, częstochowską, sandomierską, włocławską, łódzką, kielecką, płocką, podlaską i łomżyńską.
b — dane dotyczące obszaru obejmującego diecezje: krakowską, tarnowską, przemyską i lwowską.
c — bez diecezji: wileńskiej, pińskiej, łuckiej, chełmińskiej oraz śląskiej.
d — dane dotyczące obszaru obejmującego diecezje: wileńską, łucką, pińską, chełmińską oraz śląską.
e — dane dotyczące całego terytorium państwa.

Jak widzimy, na terenie Galicji sieć dekanalna rozwijała się przez cały interesujący nas okres systematycznie i mniej więcej równomiernie. Na terenie Królestwa i diecezji gnieźnieńsko-poznańskiej do roku 1860 brak zmian, po czym w Poznańskiem zaczyna się stopniowy rozwój, podczas gdy w Królestwie liczba dekanatów zmniejsza się poważnie. W latach 1864—1867 dostosowano tutaj, na polecenie rządu, sieć dekanalną do podziału administracyjnego kraju na powiaty. Po roku 1905 biskupi, korzystając z otwierających się możliwości bardziej swobodnego działania, dokonali podziału dekanatów na vicedekanaty, których terytoria odpowiadały w zasadzie granicom dekanatów sprzed 1864 r.

Tabela 10

Rozwój przeciętnej liczby parafii w dekanacie w poszczególnych dzielnicach kraju

	Królestwo Kongres.			Galicja			Diec. gniezn.-pozn.			Ogółem		
	Liczba parafii	Liczba dekanatów	Przec. liczba parafii w dekan.	Liczba parafii	Liczba dekanatów	Przec. liczba parafii w dekan.	Liczba parafii	Liczba dekanatów	Przec. liczba parafii w dekan.	Liczba parafii	Liczba dekanatów	Przec. liczba parafii w dekan.
1820—1830	1651	130	12,5	776	61	12,7	556	38	14,6	2983	229	13,0
1850—1860	1662	130	12,8	798	79	10,1	547	38	14,4	3007	247	12,2
ok. 1910	1723	84	24,7	884	99	8,8	558	43	13,0	3165	226	17,9
1937	2071[a]	181	11,4	1346[b]	111	12,1	622	52	12,0	4039[c]	344	11,7
1937										1131[d]	112	10,1
1937										5170[e]	456	11,3

Por. uwagi do tabeli 9.

Vicedziekanom przysługiwała w zakresie ściśle kościelnym władza dziekanów, funkcje ich nie były jednak uznawane przez urzędy państwowe. Spisy i urzędowe zestawienia nie uwzględniają tych nieoficjalnych podziałów. Oficjalne przywrócenie zniesionych w latach 1864—1867 dekanatów a następnie dalszy, intensywny rozwój sieci dekanalnej nastąpiły na terenie b. Królestwa dopiero po odzyskaniu niepodległości.

W miarę tego, jak w ciągu XIX i XX wieku wzrastała rola dekanatu w systemie zarządzania diecezją, zwiększała się też doniosłość innego wskaźnika, jakim jest średnia liczba parafii przypadających na jeden dekanat. Dynamikę tego wskaźnika ilustruje tab. 10.

W diecezji gnieźnieńsko-poznańskiej liczba dekanatów rośnie szybciej niż liczba parafii powodując obniżenie się przeciętnej liczby parafii w dekanacie z 14,6 do 12,0. Podobnie kształtuje się sytuacja w Galicji (przeciętna obniża się tu nawet z 12,7 do 8,8 ok. r. 1910) z tym, że w okresie międzywojennym dokonywujący się w dalszym ciągu wzrost liczby dekanatów nie nadąża za gwałtownym rozwojem sieci parafialnej, co powoduje ponownie podwyższenie się przeciętnej do 12,1. W Królestwie, w wyniku wspomnianego wyżej zmniejszenia liczby dekanatów w latach 60-tych XIX w. oraz postępującego przez cały okres rozwoju parafii, w r. 1910 dekanat liczył przeciętnie 24,7 parafii. Mimo że w okresie międzywojennym przybyło jeszcze 462 nowych parafii, przywrócenie zniesionych dekanatów a następnie utworzenie wielu nowych pozwoliło osiągnąć w 1937 wskaźnik 11,4, niższy od wyjściowego (12,5). W rezultacie w skali całego kraju przeciętna liczba parafii w dekanacie zmniejsza się systematycznie od 13,0 w latach 1820—1830 do 11,7 na terytorium porównywalnym z ujmowanym poprzednio i 11,3 dla całego państwa w r. 1937. W ten sposób stan faktyczny zbliża się powoli do sytuacji, której można by oczekiwać na podstawie samej nazwy „dekanat": do przeciętnej równej 10.

Oczywiście, rzeczywista liczba parafii w poszczególnych dekanatach a nawet przeciętne dla różnych diecezji niejednokrotnie odbiegały znacznie od przeciętnych obliczonych dla całych dzielnic kraju. I tak np. w 1826 r. w diecezji włocławskiej, gdzie średnia dla 23 dekanatów wynosi 14,8 w jednym dekanacie mamy 5 parafii a w jednym — 19. Tylko 5 dekanatów ma jednak mniej niż 10 parafii, 6 ma ich 14 a po 5 ma 15 i 17 parafii. Najliczniej reprezentowane są więc dekanaty, w których rzeczywista liczba parafii nie odbiega bardzo od przeciętnej dla całej diecezji. W tym samym czasie przeciętne dla poszczególnych diecezji wahają się od 8,2 w diecezji krakowskiej do 15,5 w tarnowskiej.

Tabela 11

Rozwój liczby księży diecezjalnych wraz z zakonnymi zatrudnionymi w parafiach

	Królestwo Kongresowe				Galicja				Diec. gnieźn.-poznańska				Ogółem			
	Liczba księży	Wskaźnik wzrostu	Przyrost bezwzgl.	Przyrost wzgl. %	Liczba księży	Wskaźnik wzrostu	Przyrost bezwzgl.	Przyrost wzgl. %	Liczba księży	Wskaźnik wzrostu	Przyrost bezwzgl.	Przyrost wzgl. %	Liczba księży	Wskaźnik wzrostu	Przyrost bezwzgl.	Przyrost wzgl. %
1826—1830	2655	100,0	—	—	1238	100,0	—	—	684	100,0	—	—	4577	100,0	—	—
1854—1861	2506	94,4	— 149	— 5,6	1561	126,1	+ 323	+26,1	615	89,9	— 69	—10,1	4682	102,3	+ 105	+ 2,3
ok. 1910	2888	108,8	+ 382	+15,2	1541	124,5	— 20	— 1,3	821	120,0	+206	+33,6	5250	114,7	+ 740	+15,8
1937	4079[a]	153,6	+1191	+41,2	2810[b]	227,0	+1269	+82,3	1047	153,1	+226	+27,5	7836[c]	171,2	+2586	+49,3
1937													2076[d]			
1937													9912[e]			

Por. uwagi do tabeli 9.

W drugim ćwierćwieczu XIX w. stwierdzamy więc w diecezji gnieźnieńsko-poznańskiej i Królestwie poważny spadek liczby księży diecezjalnych.

W latach 1850—1860 wartości graniczne wynosiły 7,7 dla diecezji lwowskiej i 14,2 dla włocławskiej; ok. r. 1910 — 8,2 w diecezji lwowskiej i 13,0 w gnieźnieńsko-poznańskiej. W Kongresówce występowały oczywiście w tym czasie wskaźniki o wiele wyższe. W takiej diecezji kieleckiej na jeden dekanat wypadało przeciętnie 32,5 parafii a poszczególne dekanaty obejmowały do 40 parafii. W końcu w r. 1937 w tejże samej diecezji kieleckiej mamy przeciętnie 8,7 parafii na dekanat (w diecezji pińskiej — 7,6) a w diecezji lwowskiej 14,6.

Sytuacja organizacyjna Kościoła stanowiąca ramy jego działalności duszpasterskiej zależy nie tylko od stopnia, w jakim rozbudowana jest jego struktura terytorialna, ale i od liczby kleru pełniącego funkcje duszpasterskie. Liczba księży diecezjalnych oraz zatrudnionych w duszpasterstwie parafialnym zakonników uległa również w ciągu XIX i XX w. ewolucji. Tabela 11 daje obraz tej właśnie ewolucji.

W obu tych dzielnicach w drugim okresie (od r. 1860 do 1910) liczba księży ponownie zwiększa się. Odwrotnie w Galicji w latach 1854—1860 liczba kleru stanowi 126% liczby z lat 1826—1830, ale na tym poziomie stabilizuje się i nie wzrasta dalej do r. 1910. W rezultacie do r. 1910 w Kongresówce liczba księży diecezjalnych wzrasta w stosunku do stanu z lat 1826—30 o ok. 10%, w diecezji gnieźnieńsko-poznańskiej o ok. 20% a w Galicji o prawie 25%. Spadek liczby księży na terenie Królestwa Kongresowego osiągnął prawdopodobnie swoje maksimum przed r. 1850. W latach 1853—61 obserwujemy już w szeregu diecezji (kielecka, lubelska, sandomierska, warszawska) wzrost liczby kleru. Ściślejsze umiejscowienie w czasie oraz wyjaśnienie tego interesującego zjawiska wymaga dalszych, bardziej szczegółowych badań.

W okresie międzywojennym na terenie wszystkich dzielnic obserwujemy na interesującym nas odcinku życia Kościoła prawdziwy skok. Na terenie porównywalnym z poprzednio omawianym, liczba księży diecezjalnych i pracujących w parafiach zakonników zwiększa się o ponad 2500, co stanowi prawie 50% stanu z r. 1910. Łącznie z ponad 2000 księży z pozostałych diecezji ogólna liczba duchowieństwa związanego bezpośrednio z diecezjami i parafiami wynosi w 1937 r. 9912.

W skali całego kraju obserwujemy w interesującym nas okresie nieznaczny początkowo, później coraz szybszy wzrost liczby księży diecezjalnych. W wyniku tego procesu w 1937 r. liczba ta stanowi na porównywalnym terenie ponad 170% stanu z lat 1826—1830 (ponad 150% na terenie byłej Galicji i w diecezji gnieźnieńsko-poznańskiej, ponad 225% na terenie byłej Kongresówki).

Tabela 12

Rozwój przeciętnej liczby księży na 1 parafię w poszczególnych dzielnicach kraju

	Królestwo Kongresowe					Galicja				
	Liczba księży	Wskaźn. wzrostu	Liczba parafii	Wskaźn. wzrostu	Przec. liczba ks/par	Liczba księży	Wskaźn. wzrostu	Liczba parafii	Wskaźn. wzrostu	Przec. liczba ks/par
1820—1830	2655	100,0	1651	100,0	1,6	1238	100,0	776	100,0	1,6
1850—1860	2506	94,4	1662	100,7	1,6	1561	126,1	798	102,8	2,0
ok. 1910	2888	108,8	1723	104,4	1,7	1541	124,5	884	111,9	1,7
1937	4079[a]	153,6	2071[a]	125,4	2,0	2810[b]	227,0	1346[b]	173,5	2,1

	Diecezja gnieźnieńsko-poznańska					Ogółem				
	Liczba księży	Wskaźn. wzrostu	Liczba parafii	Wskaźn. wzrostu	Przec. liczba ks/par.	Liczba księży	Wskaźn. wzrostu	Liczba parafii	Liczba wzrostu	Przec. liczba ks/par.
1820—1830	684	100,0	556	100,0	1,2	4577	100,0	2983	100,0	1,5
1850—1860	615	89,9	547	98,4	1,1	4682	102,3	3007	100,8	1,6
ok. 1910	821	120,0	558	100,4	1,5	5250	114,7	3165	106,1	1,7
1937	1047	153,1	622	111,9	1,7	7836[c]	171,2	4039[c]	135,4	1,9
1937						2076[d]		1131[d]		1,8
						9912[e]		5170[e]		1,9

Por. uwagi do tabeli 9.

W Królestwie Kongresowym i Poznańskim wzrost ten dokonał się, jak to już stwierdziliśmy, w latach 1850—1937. Na terenie Galicji w dwóch, oddzielonych okresem stagnacji, fazach: w drugim ćwierćwieczu XIX w. i okresie międzywojennym. W tym ostatnim okresie na terenie tym przybyło ponad 1200 księży, co stanowi ponad 80% stanu z roku 1910.

Jeżeli powyższe liczby zestawimy z danymi dotyczącymi rozwoju sieci parafialnej, będziemy mogli stwierdzić, jak kształtował się wskaźnik niezwykle doniosły dla oceny duszpasterskich funkcji organizacji kościelnej: liczba księży przypadająca na jedną parafię. (Por. tab. 12).

Jak widzimy, wzrost liczby księży z reguły wyprzedzał rozwój sieci parafialnej, w rezultacie czego wskaźnik nasz w skali całego kraju systematycznie się zwiększał od 1,5 w latach 1820—1830 do 1,9 w r. 1937. Ewolucja ta przebiegała najbardziej systematycznie na terenie Królestwa, gdzie w 1937 roku została osiągnięta średnia 2 księży na parafię. W Galicji wskaźnik taki osiągnięto już w latach 1850—1860, aby po dość poważnym regresie uwidoczniającym się w 1910 r. przekroczyć go ponownie w okresie międzywojennym. W diecezji gnieźnieńsko-poznańskiej punkt wyjścia był stosunkowo niski: przeciętnie 1,2 księży na parafię. W pierwszym okresie wskaźnik ten jeszcze się nawet nieznacznie obniża, aby w rezultacie dość poważnego postępu w drugiej połowie XIX i w XX wieku osiągnąć wysokość 1,7, niewiele wyższą od tej, którą Królestwo i Galicja miały na początku XIX wieku (1,6). W 1937 r. średnia liczba księży przypadająca na jedną parafię kształtowała się w poszczególnych diecezjach następująco:

diec. pińska	— 1,4
diec. kielecka	— 1,6
diec. płocka włocławska gniez.-poznańska łucka wileńska	— 1,7
diec. podlaska	— 1,8
diec. lubelska przemyska	— 1,9

lwowska diec. chełmińska	— 1,9
diec. częstochowska sandomierska	— 2,0
diec. łomżyńska tarnowska	— 2,1
diec. śląska	— 2,2
diec. krakowska	— 2,3
diec. łódzka warszawska	— 2,5

Wysokim wskaźnikem wyróżniają się tutaj, obok diecezji położonych na południu kraju, diecezje na terenie których znajdowały się największe ośrodki wielkomiejskie: Warszawa i Łódź. Najniższą średnią liczbę księży na jedną parafię stwierdzamy w diecezji kieleckiej.

Za podstawę przy obliczeniu wszystkich powyższych wskaźników przyjęto ogólną liczbę księży diecezjalnych wraz z zakonnikami zatrudnionymi w parafiach. Jeżeli weźmiemy pod uwagę jedynie proboszczów i wikarych, którzy w 1937 r. stanowili łącznie 71,4% ogółu księży diecezjalnych, otrzymamy wskaźnik znacznie niższy. W 1937 r. wynosił on w skali całego kraju 1,4.

Stosunek liczbowy proboszczów i wikarych do ogółu księży diecezjalnych zmieniał się niewątpliwie w ciągu XIX i XX wieku. Pewne kategorie księży zanikają ostatecznie jeszcze w początkach XIX w. (mansjonarze, altarzyści itp.). Poważnie zmniejsza się liczba kapituł i ich członków nie obciążonych obowiązkami duszpasterskimi. W końcu XIX i w XX wieku wyodrębniają się natomiast nowe wyspecjalizowane funkcje: prefektów, księży zajętych przede wszystkim pracą społeczną, organizacyjną i redakcyjną. Poważnie zwiększa się liczba profesorów na uniwersytetach oraz w wyższych i niższych seminariach. W 1937 r. podział księży diecezjalnych wg zajęć przedstawia się następująco:

I. Duszpasterstwo	86,8%		
1. proboszczowie i wikarzy		71,4%	
— proboszczowie			50,2%
— wikarzy			21,2%
2. prefekci		11,3%	
— szkół powszechnych			6,6%
— szkół średnich			4,7%

3. inni zatrudnieni w duszpasterstwie 4,0%
   — kapelani i rektorzy kościołów 1,3%
   — kapelani wojskowi 1,0%
   — zajęci pracą społeczną i organizacyjną . . 0,7%
   — redaktorzy pism 0,2%
   — za granicą 0,8%

II. Zarządzenie i kształcenie duchowieństwa . 5,9%

1. kapituły i kancelarie kurii 1,8%
2. profesorowie i studenci 4,0%
   — profesorowie uniwersytetu 0,5%
   — profesorowie i przełożeni seminar. wyższych . 1,9%
   — profesorowie i przełożeni seminar. niższych . 0,4%
   — na studiach 1,2%

III. Emeryci, chorzy i inni bez urzędu . . 7,3%
   — emeryci 4,8%
   — chorzy i inni bez urzędu 2,5%

W zestawieniu powyższym uderza stosunkowo bardzo niski procent księży, których funkcje wiążą się z zarządem diecezji (1,8%) oraz emerytów (4,8%). Pierwsze zjawisko wiąże się prawdopodobnie z tym, że wielu duchownych łączy pewien udział w zarządzaniu diecezją z funkcjami duszpasterskimi (dziekani). W zrozumieniu drugiego pomoże nam stwierdzenie, że dokładnie połowa emerytów rekrutuje się z 4 diecezji b. Galicji, na którym to terenie spotykamy również najwięcej prefektów. Należy sądzić, że większość księży zaliczonych do tej kategorii stanowią byli prefekci korzystający z emerytur państwowych. Ponieważ wykonywanie funkcji ściśle kościelnych nie jest ograniczone żadnym wiekiem emerytalnym, wśród ogółu księży, których większość stanowią przecież proboszczowie i wikarzy, tak mało spotykamy emerytów.

Trafna ocena znaczenia rozwoju sieci parafialnej oraz liczby księży diecezjalnych, który dokonał się w ciągu XIX i XX wieku, wymaga ujęcia go na tle procesów demograficznych przebiegających w Polsce w tym samym czasie. O możliwościach duszpasterskich kleru decyduje nie jego bezwzględna liczebność, ale stosunek jej do aktualnej liczby wiernych. Tabela 13 pokazuje, w jaki sposób stosunek ten, wyrażony liczbą wiernych przypadających na jednego księdza kształtował się w interesującym nas okresie.

Tabela 13

Rozwój przeciętnej liczby wiernych przypadających na 1 księdza w poszczególnych dzielnicach kraju

	Królestwo Kongresowe					Galicja				
	Liczba wiern. w tys.	Wskaźn. wzrostu	Liczba księży	Wskaźn. wzrostu	Wiernych na 1 księdza	Liczba wiern. w tys.	Wskaźn. wzrostu	Liczba księży	Wskaźn. wzrostu	Wiernych na 1 księdza
1820—1830	3160	100,0	2655	100,0	1190	2258	100,0	1238	100,0	1824
1850—1860	3576	113,2	2506	94,4	1427	2264	100,3	1561	126,1	1450
ok. 1910	8114	256,8	2888	108,8	2810	3856	170,8	1541	124,5	2502
1937	10716[a]	339,1	4079[a]	153,6	2627	4632[b]	205,1	2810[b]	227,0	1648

	Diecezja gnieźnieńsko-poznańska					Ogółem				
	Liczba wiern. w tys.	Wskaźn. wzrostu	Liczba księży	Wskaźn. wzrostu	Wiernych na 1 księdza	Liczba wiern. w tys.	Wskaźn. wzrostu	Liczba księży	Wskaźn. wzrostu	Wiernych na 1 księdza
1820—1830	800	100,0	684	100,0	1170	6218	100,0	4577	100,0	1356
1850—1860	862	107,8	615	89,9	1401	6702	107,8	4682	102,3	1431
ok. 1910	1398	174,8	821	120,0	1702	13368	215,0	5250	114,7	2546
1937	2021	252,6	1047	153,1	1930	17369[c]	279,3	7836[c]	171,2	2217
1937						4608[d]		2076[d]		2220
1937						21977[e]		9912[e]		2217

Por. uwagi do tabeli 9.

Mimo systematycznego wzrostu liczby duchowieństwa, liczba wiernych przypadających na jednego księdza wzrasta z 1356 w latach 1820—1830 do 2217 w r. 1937. Wzrost wskaźnika jest początkowo wolny. W latach 1850—1910 następuje jednak gwałtowny skok demograficzny — ludność kraju podwaja się w tym okresie — i w tym właśnie czasie nasz wskaźnik gwałtownie podnosi się osiągając maksymalną wartość — 2546 wiernych na księdza. Mimo, że w okresie międzywojennym ludność kraju w dalszym ciągu rozwija się intensywnie, poważny wzrost liczby księży, spowodował ponowne obniżenie się wskaźnika. Pozostał on jednak na poziomie znacznie przekraczającym stan wyjściowy.

Od tak zarysowującego się w skali całego kraju obrazu obserwujemy poważne odchylenia na terenie poszczególnych dzielnic. Przede wszystkim Galicja wyraźnie odróżnia się od pozostałych dzielnic stosunkowo wysokim wskaźnikiem wyjściowym. O ile w Królestwie i w Poznańskiem w latach 1820—1830 na jednego księdza wypada poniżej 1200 wiernych, to w Galicji wskaźnik ten wynosi ponad 1800. Stabilizacja demograficzna Galicji wraz ze stosunkowo znacznym wzrostem liczby księży na tym terenie powoduje, że w latach 1850—1860 wskaźnik ten obniża się do 1450. Do tego samego prawie poziomu wzrósł on tymczasem w pozostałych dwóch dzielnicach. Do r. 1910 następuje we wszystkich dzielnicach wzrost liczby wiernych na jednego księdza, która na terenie Królestwa, gdzie eksplozja demograficzna wystąpiła z największym nasileniem, osiąga rekordową wysokość 2810. W okresie międzywojennym stwierdzamy b. poważny spadek wskaźnika w Galicji (tutaj miał miejsce najintensywniejszy wzrost liczby księży), nieznaczne obniżenie się jego w Kongresówce a dalszy wzrost w Poznańskiem (w tym okresie dopiero następuje na tym terenie intensywny rozwój demograficzny).

Na terenie diecezji gnieźnieńsko-poznańskiej liczba wiernych na jednego księdza wzrasta przez cały czas systematycznie choć stosunkowo powoli. W Kongresówce wzrasta gwałtownie do r. 1910, by potem nieznacznie opaść. W Galicji rozwój wskaźnika jest najbardziej nieregularny: osiąga on na przemian dwa razy poziom b. wysoki — w latach 1820—1830 i ok. r. 1910, dwa razy poziom stosunkowo niski — w latach 1850—1860 i w r. 1937.

Podobnie, jak przeciętna liczba wiernych przypadająca na jednego księdza, kształtuje się też pod wpływem procesów demograficznych średnia liczba wiernych w parafii. (Por. tab. 14).

Jak widzimy, również średnia liczba wiernych w parafii wzrasta stale przez cały XIX i XX wiek. Podobnie, jak w wypadku średniej liczby wiernych na jednego księdza i ten wskaźnik podnosi się gwałtownie, prawie dwukrotnie po r. 1850. I tutaj dostrzegamy

Tabela 14

Rozwój przeciętnej liczby wiernych w parafii w poszczególnych dzielnicach kraju

	Królestwo Kongresowe					Galicja				
	Liczba wiernych w tys.	Wskaźn. wzrostu	Liczba parafii	Wskaźn. wzrostu	Wiern. na 1. parafię	Liczba wiern. w tys.	Wskaźn. wzrostu	Liczba parafii	Wskaźn. wzrostu	Wiern. na 1. parafię
1820—1830	3160	100,0	1651	100,0	1914	2258	100,0	776	100,0	2910
1850—1860	3576	113,2	1662	100,7	2152	2264	100,3	798	102,8	2837
ok. 1910	8114	256,8	1723	104,4	4709	3856	170,8	884	111,9	4362
1937	10716[a]	339,1	2071[a]	125,4	5174	4632[b]	205,1	1346[b]	173,5	3441

	Diecezja gniezn.-poznańska					Ogółem				
	Liczba wiern. w tys.	Wskaźn. wzrostu	Liczba parafii	Wskaźn. wzrostu	Wiern. na 1. parafię	Liczba wiern. w tys.	Wskaźn. wzrostu	Liczba parafii	Wskaźn. wzrostu	Wiern. na 1. parafię
1820—1830	800	100,0	556	100,0	1439	6218	100,0	2983	100,0	2084
1850—1860	862	107,8	547	98,4	1576	6702	107,8	3007	100,8	2229
ok. 1910	1398	174,8	558	100,4	2505	13368	215,0	3165	106,1	4224
1937	2021	252,6	622	111,9	3249	17369[c]	279,3	4039[c]	135,4	4300
1937						4608[d]		1131[d]		4074
						21977[e]		5170[e]		4251

Por. uwagi do tab. 9.

zupełnie zasadniczy wpływ procesów demograficznych. I tutaj również widzimy, jak wysiłek włożony w okresie międzywojennym w poważny rozwój sieci parafialnej wydał owoce w postaci osłabienia tempa dalszego wzrostu wskaźnika, mimo ciągłości rozwoju demograficznego. Niemniej w 1937 r. średnia liczby wiernych w parafii wynosi ok. 4250 w skali całego państwa (4300 na terenach porównywalnych z rozważanymi poprzednio) a więc przeszło dwa razy więcej niż w latach 1820—1830. Mamy tu do czynienia z przełomem zupełnie zasadniczym w historii organizacji parafialnej. Nasuwa się pytanie, czy nie należałoby uważać go za zwrot w dziejach struktury kościelnej nieporównanie donioślejszy od zapoczątkowanej na przełomie XVIII i XIX wieku reorganizacji struktury diecezjalnej i czy nowego okresu tych dziejów nie należałoby liczyć dopiero od połowy XIX wieku.

Zanim przejdziemy do analizy rozwoju przeciętnego zaludnienia parafii w poszczególnych dzielnicach kraju czy poszczególnych diecezjach, musimy uświadomić sobie, że rozwój jego zależy od dwóch czynników: rozwoju sieci parafialnej, której miernikiem będzie przeciętny obszar parafii oraz gęstości zaludnienia diecezji ludnością katolicką mierzonej liczbą katolików na km². Liczba katolików w parafii jest po prostu iloczynem tych dwóch wielkości. Jest także związana z nimi przyczynowo: wskazuje, w jakiej mierze rozwój sieci parafialnej dorównuje gęstości zaludnienia.

Dysponujemy odpowiednimi danymi dla poszczególnych diecezji za r. 1937. A oto one:

Tabela 15

Gęstość zaludnienia wiernymi, przeciętny obszar i liczba wiernych w poszczególnych diecezjach w 1937 r.

L.p.	Diecezja	Liczba wiernych na 1 km²	Przeciętny obszar parafii w km²	Przec. liczba wiernych w parafii
1	pińska	8	368	2 920
2	łucka	9	293	2 684
3	wileńska	29	162	4 522
4	lwowska	32	99	3 034
5	łomżyńska	49	102	5 015
6	przemyska	52	60	3 145
7	podlaska	55	65	3 559
8	płocka	63	58	3 650
9	chełmińska	64	52	3 167
10	lubelska	73	75	5 372

L.p.	Diecezja	Liczba wiernych na 1 km²	Przeciętny obszar parafii w km²	Przec. liczba wiernych w parafii
11	gnieźn.-poznańska	75	45	3 249
12	sandomierska	81	54	4 690
13	włocławska	87	50	4 386
14	kielecka	97	44	4 205
15	tarnowska	107	34	3 592
16	częstochowska	137	48	6 248
17	warszawska	161	56	8 065
18	łódzka	162	52	7 481
19	krakowska	163	28	4 205
20	śląska	303	23	6 549
	Ogółem	57	75	4 251

Przeciętna liczba wiernych w parafii na ogół wzrasta wraz z gęstością zaludnienia diecezji wiernymi, nie tak szybko jednak, jak ta ostatnia. Jest to zupełnie zrozumiałe. Dostosowanie obszaru parafii do gęstości zaludnienia jest bardzo trudne: aby wszystkie diecezje miały jednakową średnią liczbę wiernych w parafii (4 251), przeciętny obszar parafii w diecezji pińskiej musiałby wynosić 531 km², a w diecezji śląskiej 14 km². Wraz ze wzrostem gęstości ludności katolickiej coraz trudniej jest dostosować do niej sieć parafialną.

W tej sytuacji przeciętna liczba wiernych w parafii, a właściwie jej stosunek do średniej dla całego kraju — podobnie jak przeciętny obszar parafii — nie może być uważana za trafny miernik dostosowania sieci parafialnej do potrzeb podyktowanych sytuacją demograficzną diecezji. Wydaje się konieczne wprowadzenie tutaj pewnej poprawki na gęstość zaludnienia. Wskaźnik gęstości zaludnienia (stosunek przeciętnej liczby wiernych na km² w danej diecezji do średniej liczby wiernych na km² w skali całego kraju) wzięty jako iloraz zbytnio obciążałby otrzymany wskaźnik adaptacji sieci parafialnej, na korzyść diecezji najgęściej zaludnionych. Najsłuszniejsze wydaje się wprowadzenie jako ilorazu pierwiastka drugiego lub trzeciego stopnia z wskaźnika gęstości. Otrzymamy w ten sposób dwa warianty wzoru na wskaźnik dostosowania przeciętnego obszaru parafii do gęstości zaludnienia diecezji wiernymi:

$$Rd_1 = \frac{\frac{Ld}{Lm}}{\sqrt[2]{\frac{Gd}{Gm}}} \quad \text{i} \quad Rd_2 = \frac{\frac{Ld}{Lm}}{\sqrt[3]{\frac{Gd}{Gm}}}$$

gdzie Rd oznacza wskaźnik adaptacji sieci parafialnej w danej diecezji, Ld — przeciętną liczbę wiernych w parafii na terenie diecezji, Lm — średnią liczbę wiernych w parafii w skali całego kraju, $\frac{Ld}{Lm}$ — wskaźnik wielkości parafii pod względem zaludnienia dla danej diecezji, Gd — liczbę wiernych na 1 km² w diecezji, Gm przeciętną liczbę wiernych na 1 km² dla całego kraju, a $\frac{Gd}{Gm}$ wskaźnik gęstości ludności katolickiej dla diecezji.

Poniższa tabela zestawia wyniki otrzymane w oparciu o oba wzory.

Tabela 16
Wskaźniki adaptacji sieci parafialnej dla poszczególnych diecezji w 1937 r.

Diecezja	Rd_1	L.p.	L.p.	Rd_2	Diecezja
krakowska	0,53	1	1	1,47	tarnowska
tarnowska	0,61	2	2	1,50	**krakowska**
gniez.-poznańska	0,66	3	3	1,53	gniez.-poznańska
śląska	0,67	4			
chełmińska	0,70	5	4	1,55	chełmińska
			5	1,64	przemyska
kielecka	0,76	6	6	1,80	kielecka
przemyska	0,78	7			
			7	1,82	podlaska
płocka	0,82	8	8	1,83	płocka
			9	1,87	lwowska
			10	1,90	**śląska**
włocławska	0,83	9	11	1,95	włocławska
podlaska	0,86	10			
sandomierska	0,93	11	12	2,12	sandomierska
lwowska	0,95	12			
częstochowska	0,95	13	13	2,37	częstochowska
łódzka	1,04	14	14	2,53	łucka
lubelska	1,12	15	15	2,63	lubelska
warszawska	1,14	16	16	2,67	**łódzka**
łomżyńska	1,27	17	17	2,68	łomżyńska
wileńska	1,49	18	18	2,86	pińska
łucka	1,57	19	19	2,87	**warszawska**
pińska	1,86	20	20	2,87	**wileńska**

Jak widzimy, przy pierwszym sposobie obliczania wskaźnika w tabeli awansują diecezje o większej gęstości ludności katolickiej (zaznaczone drukiem tłustym) przy drugim — diecezje mające niższą gęstość (zaznaczone drukiem rozstrzelonym). Niezależnie od tego trzy grupy diecezji wyodrębniają się wyraźnie ze względu na stopień dostosowania obszaru parafii do gęstości zaludnienia. Poziom najwyższy reprezentują diecezje: krakowska, tarnowska, gnieźnieńsko-poznańska i chełmińska. Do grupy tej możemy również zaliczyć zależnie od przyjętych kryteriów bądź diecezję śląską, bądź przemyską. Do grupy drugiej należą diecezje: kielecka, płocka, podlaska, włocławska, sandomierska i częstochowska oraz ew. dwie diecezje wymienione poprzednio. Najniższy względny poziom rozwoju sieci parafialnej obserwujemy w diecezjach: łódzkiej, lubelskiej, łuckiej, łomżyńskiej, warszawskiej, wileńskiej i pińskiej.

Raz jeszcze, po możliwie najdokładniejszym wyważeniu zakłóceń wywołanych sytuacją demograficzną, stwierdzamy niewątpliwą przewagę diecezji południowych i zachodnich nad resztą kraju. Dochodzimy również do wniosku, że do diecezji najbardziej zaniedbanych należały przy końcu okresu międzywojennego diecezje kresowe (łucka, wileńska, pińska), diecezje leżące na wschodnich rubieżach terytorium byłej Kongresówki (lubelska, łomżyńska) oraz diecezje, w których rozwój sieci parafialnej wyraźnie opóźnił się w stosunku do żywiołowych procesów demograficznych i urbanizacyjnych (łódzka, warszawska).

W odniesieniu do XIX wieku nie dysponujemy na razie danymi, które pozwoliłyby na tak dokładną analizę. Możemy jednak pokusić się o wstępną próbę wyjaśnienia przebiegu procesów, które doprowadziły do ukształtowania przedstawionej wyżej sytuacji. Podstawą tych rozważań będzie zestawienie danych o gęstości zaludnienia wiernych, obszarze parafii i przeciętnej liczbie wiernych w parafii w skali poszczególnych dzielnic kraju. (Por. tab. 17).

Diecezja gnieźnieńsko-poznańska wyróżnia się, jak widzimy, od początku wyjątkowo niskim przeciętnym obszarem parafii, a w konsekwencji niską przeciętną liczbą wiernych przypadających na 1 parafię. Mimo że rozwój sieci parafialnej, który nastąpił tutaj dopiero w okresie międzywojennym, wyraźnie nie nadąża za wzrostem gęstości zaludnienia wiernych, diecezja ta utrzymuje swoją przodującą pozycję.

Uderzająca jest bardzo wysoka liczba wiernych, która przypada na 1 parafię w Galicji już na początku XIX w. Na pierwszy rzut oka wydaje się to skutkiem dużego przeciętnego obszaru parafii. Pamiętać jednak należy o ogromnych różnicach zachodzących pod tym względem między Galicją Zachodnią a Wschodnią.

Tabela 17

Rozwój przeciętnej gęstości zaludnienia wiernymi, obszaru parafii i liczby wiernych w parafii w poszczególnych dzielnicach kraju

	Król. Kongresowe			Galicja			Diec. gniezn.-pozn.			Ogółem		
	Przec. liczba wiern. na 1 km²	Przec. obszar parafii w km²	Przec. liczba wiern. w parafii	Przec. liczba wiern. na 1 km²	Przec. obszar parafii w km²	Przec. liczba wiern. w parafii	Przec. liczba wiern. na 1 km²	Przec. obszar parafii w km²	Przec. liczba wiern. w parafii	Przec. liczba wiern. na 1 km²	Przec. obszar parafii w km²	Przec. liczba wiern. w parafii
1820—30	25	78	1914	29	94	2910	28	52	1439	27	77	2084
1850—60	28	77	2152	29	92	2837	30	53	1576	29	77	2229
ok. 1910	63	75	4709	50	83	4362	48	52	2505	58	73	4224
1937	83[a]	62[a]	5174[a]	56[b]	54[b]	3441[b]	70	47	3249	75[c]	57[c]	4300[c]

Por. uwagi do tabeli 9.

Na podstawie przybliżonego szacunku stwierdzić można, że podczas gdy przeciętny obszar parafii na terytorium Wolnego Miasta Krakowa i diecezji tarnowskiej wynosił 51 km² (a więc mniej niż w diecezji gnieźnieńsko-poznańskiej), to w diecezji przemyskiej osiągał on już ok. 90 km² (a więc nieco mniej niż przeciętna dla całej Galicji), a w diecezji lwowskiej — ponad 200 km². Jeżeli jednocześnie uświadomimy sobie wyjątkowo dużą gęstość zaludnienia Galicji Zachodniej ludnością katolicką, zrozumiałe stanie się tak wielkie zaludnienie parafii galicyjskich. Rozwój sieci parafialnej na terenie całej dzielnicy przebiegał podobnie jak w reszcie kraju i pozostawał początkowo w tyle za rozwojem demograficznym. Wyjątek stanowiła diecezja lwowska. Tutaj energiczna rozbudowa sieci parafialnej rozpoczęła się już w latach 1860—1910, a w okresie międzywojennym wzrost liczby parafii łacińskich przybrał rozmiary niespotykane gdziekolwiek indziej. Jeżeli w r. 1839 było tutaj 191 a w r. 1859 — 192 parafii, to w r. 1910 mamy już 237, a w r. 1937 — 408. W rezultacie takiego rozwoju przeciętna liczba wiernych w parafii galicyjskiej w 1937 r. nie jest o wiele wyższa niż w początkach XIX wieku i niemal dorównała przeciętnej dla diecezji gnieźnieńsko-poznańskiej.

Królestwo Kongresowe stanowiło w początkach XIX w. w porównaniu z Poznańskiem czy Galicją Zachodnią teren słabo rozwinięty zarówno pod względem organizacji parafialnej jak i ludnościowo. W rezultacie przeciętna liczba wiernych w parafii kształtowała się na stosunkowo niskim poziomie — poniżej 2 000. Większość diecezji miała zresztą przeciętną jeszcze niższą: 1 500—1 800 wiernych w parafii. Wysoką przeciętną wyróżniały się, podobnie jak w Galicji, diecezje wschodnie o największym średnim obszarze parafii wynoszącym ponad 130 km²: augustowska (3385) i lubelska (3437). Ten stan rzeczy utrzymuje się aż do 1937 r., kiedy te same dwie diecezje mają najwyższą średnią liczbę parafian spośród diecezji niezurbanizowanych. Efekty urbanizacji najwcześniej dają się odczuć w diecezji warszawskiej. Już w połowie XIX wieku osiąga ona przeciętną liczbę wiernych w parafii przekraczającą 2 200, wyższą od średniej dla całej dzielnicy, aby ok. r. 1910 przekroczyć 6 400 a w 1937 r. — 8 000 i to przy średnim obszarze parafii 50 km². Wyodrębnione w okresie międzywojennym diecezje łódzka i częstochowska zbliżają się w 1937 r. do przeciętnych 7 500 i 6 300 wiernych w parafii przy średnim obszarze wynoszącym odpowiednio 52 i 48 km². W miastach tych trzech diecezji skupiła się poważna część przyrostu ludności całej dzielnicy, w wyniku którego osiągnęła ona w 1939 r. średnią wynoszącą ponad 5 000 wiernych w parafii.

Już na podstawie powyższych spostrzeżeń stwierdzić możemy,

że przeciętne dla poszczególnych dzielnic czy nawet diecezji nie dają rzetelnego obrazu rzeczywistych stosunków. Aby otrzymać taki obraz, trzeba by potraktować osobno miasta, szczególnie wielkie, a osobno wieś.

Liczba ludności wiejskiej na obszarze byłego Królestwa Kongresowego, Galicji i zaboru pruskiego stanowiła w 1931 r. 156% liczby ludności tego terytorium w r. 1870. Jest to wzrost proporcjonalny w zasadzie do wzrostu liczby księży (ponad 160%) i parafii (ponad 130%), który dokonał się na tym obszarze w tym samym mniej więcej czasie. Liczba ludności miejskiej wzrosła jednak w tym okresie do 320%, a na terenie Kongresówki czterokrotnie! Spośród 13 milionów ludności, które przybyły w tym czasie w kraju, 6,5 milionów stanowili nowi mieszkańcy miast.

W oparciu o te dane mamy prawo przypuszczać, że przeciętna liczba wiernych przypadających na 1 parafię nie uległa na terenie wiejskim w ciągu XIX i XX wieku zasadniczej zmianie i nieznacznie tylko przekroczyła wyjściową wielkość — ok. 2 000 osób. Wzrost przeciętnych w skali całego kraju czy poszczególnych dzielnic lub diecezji jest w zasadzie wynikiem powstania ogromnych parafii wielkomiejskich.

W 1937 r. było 87 parafii liczących ponad 20 000 wiernych. Wszystko to były parafie miejskie, a conajmniej obejmujące miasta. Żyło w nich ogółem ok. 2 300 tys. wiernych, tj. ponad 10% ogółu katolików, 58 spośród nich znajduje się w miastach liczących ponad 50 000 wiernych, z tego 46 w miastach liczących ponad 100 000 wiernych. W samej Warszawie parafii takich było 18. Największa z nich liczyła 80 000 wiernych, druga z kolei — 50 000, trzecia — 40 000. W Łodzi 11 parafii miało ponad 20 000 wiernych, przy czym największa miała ich 46 000. Jedynie we Lwowie i Wilnie — spośród 9 miast liczących ponad 100 000 wiernych — nie było ponad dwudziestotysięcznych parafii.

A oto przeciętne liczby wiernych przypadających na jedną parafię w 11 miastach liczących największą ilość katolików:

Tabela 18

Przeciętna liczba wiernych w parafii w miastach liczących najwięcej katolików obrządku łacińskiego w 1937 r.

L.p.	Miasto	Przec. liczba wiernych na 1 parafię	Liczba wiernych w tys.
1	Warszawa	28 269	820
2	Sosnowiec	23 500	94
3	Łódź	22 500	360
4	Katowice	19 500	117

L.p.	Miasto	Przec. liczba wiernych na 1 parafię	Liczba wiernych w tys.
5	Bydgoszcz	19 166	115
6	Częstochowa	18 333	110
7	Chorzów	16 000	96
8	Poznań	14 777	251
9	Kraków	11 562	185
10	Wilno	11 250	135
11	Lwów	9 294	158

Jak widać z powyższej tabeli o wysokości przeciętnej liczby wiernych w parafii decyduje nie tylko wielkość miasta ale także i to w stopniu zupełnie zasadniczym, jego tempo rozwoju i charakter. Stare, będące od setek lat siedzibami biskupów miasta, takie jak Poznań, Kraków, Lwów czy Wilno, mają niższe przeciętne zaludnienia parafii niż mniejsze ale młodsze miasta nie mające takich tradycji, jak Sosnowiec, Katowice, Bydgoszcz, Częstochowa czy Chorzów.

W miastach liczących co najmniej 20 000 katolików mieszkało w 1937 r. ok. 3 664 tys. katolików, co stanowiło 16,7% ogółu wiernych. W miastach tych pracowało 636, a więc zaledwie 9,4 ogółu proboszczów i wikarych. W rezultacie na jednego księdza zatrudnionego bezpośrednio w duszpasterstwie parafialnym wypadało w miastach 5 672 wiernych, podczas gdy przeciętna dla reszty kraju wynosiła ok. 2 600. Oczywiście w miastach tych skupieni byli wszyscy prawie rektorzy kościołów i prefekci szkół średnich oraz znaczna część prefektów szkół powszechnych. Ponadto część księży zatrudnionych w miastach na funkcjach nieduszpasterskich (profesorowie, pracownicy kurii) również w jakiejś mierze brała udział w pracy duszpasterskiej. Niemniej stwierdzić można, że miasta były w znacznie gorszej sytuacji, pod względem opieki duszpasterskiej księży, niż wieś.

Stwierdzenie to, na pozór zupełnie oczywiste, mówi jednak o zasadniczym przełomie, jaki dokonał się pod tym względem w ciągu XIX i XX wieku. Wszak jeszcze w końcu XVIII, a prawdopodobnie i w połowie XIX wieku miasta, których ludność była wtedy znacznie mniej liczna, skupiały większość kleru. Duże ośrodki miejskie koncentrowały go szczególnie wokół katedr, kapituł i wielkich kościołów parafialnych, takich kościół NMP w Krakowie.

Nasuwa się w związku z tym szereg pytań, czy te właśnie dysproporcje w zakresie liczby wiernych w parafii i ilości księży zatrud-

nionych w duszpasterstwie, które zrodziły się w drugiej połowie XIX i XX wieku, nie musiały spowodować poważnych różnic w praktykach religijnych między ludnością miejską i wiejską? Czy zaznaczająca się coraz wyraźniej w tym samym właśnie okresie przewaga powołań kapłańskich wywodzących się ze wsi nie ma w nich również między innymi swego źródła? Czy w końcu to, co ma się na myśli mówiąc o agrarnym charakterze katolicyzmu polskiego, nie jest zjawiskiem stosunkowo świeżej daty i czy jego również nie należy wiązać ze wskazanymi wyżej przemianami strukturalnymi?

Na wszystkie te pytania nie znajdziemy odpowiedzi w oparciu o same analizy zmian sieci parafialnej i dyslokacji kleru. Potrzeba na to dalszych badań, prowadzonych innymi metodami, które pozwoliłyby również uchwycić zmiany w praktykach i postawach towarzyszące zmianom struktur organizacyjnych. Sama analiza zmian organizacji kościelnej musi również, obok aspektu strukturalnego uwzględniać ich stronę funkcjonalną.

3. ROLA BISKUPÓW I DUCHOWNYCH. ZMIANY W SYSTEMIE ZARZĄDZANIA DIECEZJĄ I W FUNKCJACH PARAFII

Obok zmian terytorialnych w ogranizacji Kościoła polskiego dokonały się w ciągu XIX i XX wieku poważne przekształcenia w jej strukturze wewnętrznej i funkcjach. Działał tu cały szereg czynników bardzo różnorodnej natury, sam proces miał również wiele aspektów, które należy uwzględnić, w miarę możliwości, w analizie.

Pierwszym z czynników, który należy tu wziąć pod uwagę, były zmiany w podstawach materialnych organizacji kościelnej. W Polsce przedrozbiorowej decydującą rolę odgrywał tutaj system beneficjalny oparty o własność ziemską bądź o fundusze pieniężne oraz o dziesięciny.

System ten najwcześniej został podważony w zaborze pruskim. Już w 1775 r. nastąpiło tu przejęcie majątków kościelnych pod zarząd państwowy, przy czym beneficjantom przyznano 50% czystego dochodu jaki przynosiły one. Dokonano również rozdziału dochodów instytucji kościelnych i dochodów osób stojących na ich czele. W 1803 r. nastąpiła całkowita sekularyzacja majątków. Wydatki na Kościół i utrzymanie duchowieństwa miały być pokrywane ze skarbu państwa. W 1848 r. nastąpił częściowy zwrot majątków Kościołowi.

Na tzw. ziemiach zabranych przejęcie majątków i wyznaczenie dotacji państwowych na potrzeby Kościoła nastąpiło w r. 1841.

W Królestwie konfiskata majątków i funduszy kościelnych oraz wyznaczenie etatów dla całego duchowieństwa nastąpiło w 1864 r. W następnym roku zniesiono tutaj dziesięciny.

Jedynie w Galicji majątki i dochody kościelne pozostały w zasadzie nienaruszone aż do 1918 r. Również w okresie międzywojennym ta dzielnica wyróżniała się występowaniem własności kościelnej w skali znacznie szerszej niż na pozostałym terytorium kraju. W tym czasie jednak zasadniczą rolę odgrywały uposażenia przyznawane przez państwo proboszczom, wikarym, rektorom kościołów, profesorom oraz alumnom. Coraz większy udział w dochodach duchowieństwa miały *iura stolae* oraz ofiary wiernych.

Wprowadzenie przez władze zaborcze systemu etatów na miejsce systemu beneficjalnego miało niewątpliwie na celu większe uzależnienie Kościoła od państwa. Pamiętać jednak należy, że i system beneficjalny związany był z całym splotem uzależnień między kościołem a systemem feudalnym. Być może nie należy więc przeceniać znaczenia tej zmiany. Można wszak widzieć w niej jedynie nową formę patronatu sprawowanego nad Kościołem przez państwo, formę odpowiadającą centralistycznemu charakterowi nowoczesnego państwa. Rzeczywistą niezależność materialną mogło przynieść Kościołowi dopiero wyłączne oparcie się na ofiarności wiernych.

W znacznie większym stopniu uległy rozluźnieniu związki łączące Kościół z państwem na innym odcinku — roli biskupów.

W Rzeczypospolitej przedrozbiorowej na biskupach spoczywały obok obowiązków ściśle kościelnych poważne obowiązki państwowe. Jak wiemy, wielu hierarchów poświęcało im znacznie więcej uwagi i czasu niż swoim zadaniom kościelnym.

Sytuacja uległa zasadniczej zmianie po trzecim rozbiorze. Wprawdzie konstytucja Księstwa Warszawskiego, a później Królestwa Kongresowego przywróciła biskupom fotele senatorów, ale zakres funkcji samego senatu uległ znacznemu zmniejszeniu (część jego kompetencji przejęła Rada Stanu), sesje były zwoływane rzadziej i trwały krócej. Statut organiczny z 1832 r. znosząc instytucję Senatu zlikwidował te relikty państwowej roli biskupów.

Biskupi zaboru pruskiego nigdy nie sprawowali z tytułu swojej godności tego rodzaju funkcji. Najdłużej zachowały się one w Galicji, gdzie wszyscy biskupi zasiadali w Stanach Krajowych, a po r. 1861 w Sejmie Krajowym, zaś arcybiskupi i książę-biskup krakowski — w parlamencie wiedeńskim.

Znaczenie i obciążenie biskupów z tytułu udziału w tych wszystkich ciałach nie może być jednak nawet porównywane z ich rolą i obowiązkami w Senacie Rzeczypospolitej przedrozbiorowej i kan-

celarii królewskiej. Nie był to już rzeczywisty, bezpośredni udział w kierowaniu sprawami państwa, lecz uczestnictwo w organach parlamentarnych o mniej lub więcej ograniczonych kompetencjach. Uwolnieni od tych funkcji mogli poświęcić i rzeczywiście poświęcali znacznie więcej czasu i energii swoim obowiązkom pasterskim i sprawom swoich diecezji. Jeżeli posiadali jakiś wpływ na życie narodowe i społeczne kraju, a w pewnych okresach był to nawet wpływ dość znaczny, to jedynie z tytułu swojego pasterskiego autorytetu i możliwości coraz skuteczniejszego kierowania działalnością duchowieństwa.

W interesującym nas okresie wzmaga się bowiem dalej władza biskupów nad podległym im klerem. Złożyło się na to wiele czynników. Państwa zaborcze ograniczając ich władzę, czasem nawet w sposób bardzo radykalny jak np. w józefińskiej Austrii, w zaborze pruskim w tej samej epoce i w okresie „kulturkampfu" a w zaborze rosyjskim szczególnie po powstaniu styczniowym, wprowadzały jednocześnie z reguły poważne ograniczenia w znoszeniu się z Rzymem a przez to pośrednio powodowały zwiększenie kompetencji biskupów. W tym samym kierunku oddziaływało dalsze rozluźnienie się związków metropolitalnych.

Z drugiej strony już w pierwszej połowie XIX wieku zanika prawie zupełnie praktyka święcenia księży z innych tytułów niż służba diecezji. Jest to niewątpliwie formalnym wyrazem wzrastającej zależności kleru od biskupów. Realnym jego odpowiednikiem jest zanikanie przysługującego dawniej patronom prawa przedstawiania kandydatów na różne stanowiska kościelne, przede wszystkim na stanowiska proboszczów.

Biskupi umacniają również swój wpływ na wychowanie i kształcenie duchowieństwa. Do połowy XIX wieku krystalizuje się ostatecznie sieć seminariów duchownych. Każda diecezja ma w zasadzie swoje seminarium. Usunięcie przez władze pruskie misjonarzy z seminarium poznańskiego w r. 1831, a przez władze rosyjskie po r. 1863 z kierowanych przez nich seminariów zaboru rosyjskiego, przyczynia się do dalszego zwiększenia bezpośredniego wpływu biskupów na nie.

Zmienia się również system zarządzania diecezją. Archidiakonat jako jednostka organizacji terytorialnej pośrednia między diecezją i parafią istnieje na początku XIX wieku już tylko w formie reliktu, aby do połowy tegoż stulecia zaniknąć całkowicie wraz z godnością archidiakona. Rośnie natomiast znaczenie dekanatu i rola dziekana. Dziekan zaczyna coraz efektywniej pełnić funkcje bezpośredniego przełożonego całego duchowieństwa dekanatu. Sprawuje pieczę nad wykonywaniem przez nie obowiązków duszpasterskich, nad jego postawą moralną. Konferencje dekanalne odbywają

się coraz regularniej. Stają się one nie tylko doniosłym instrumentem podnoszenia kwalifikacji kleru, ale pełnią również rolę instrumentu komunikacji między biskupem a podległym mu duchowieństwem. Na nich to dziekan przekazuje mu wytyczne i zalecenia biskupa.

Z biegiem czasu w systemie komunikacji wewnątrz diecezjalnej coraz większą rolę zaczyna odgrywać słowo pisane. Coraz częściej biskupi zwracają się w listach pasterskich nie tylko do duchowieństwa swojej diecezji, ale i do wszystkich jej wiernych. Oficjalne komunikaty przekazywane są księżom za pośrednictwem urzędowych organów diecezjalnych. Obok nich pojawiają się pierwsze czasopisma diecezjalne przeznaczone dla wiernych. W 1937 r. 12 diecezji posiada już własne drukarnie.

Z drugiej strony obok coraz regularniej odbywanych przez samych biskupów wizytacji kanonicznych i opinii dziekanów pojawia się nowe źródło informacji o sytuacji w parafiach i pracy duchowieństwa: sprawozdania pisemne, których zaczyna się od proboszczów coraz szerzej wymagać. Organizacja kościelna w coraz większym stopniu przyswaja sobie formy i metody pracy nowoczesnej biurokratycznej administracji z wszystkimi jej zaletami i pewnymi wadami. U schyłku okresu międzywojennego wykształca się w Katowicach system pracy kurii diecezjalnej oparty o wyspecjalizowane referaty, który przejmują z czasem wszystkie diecezje.

Wszystkie te zmiany spowodowały niewątpliwie znaczne wzmocnienie dyscypliny kleru. Było ono jednym z koniecznych warunków wypełniania przezeń stale rosnących zadań. Z jednej strony od połowy XIX wieku stale i poważnie rosła liczba wiernych, przypadająca na jednego księdza, co samo przez się musiało oznaczać zwiększenie ciążących na nim zadań. Z drugiej strony rozszerzał się zakres wymaganych czynności duszpasterskich. Obejmują one rosnące stale zadania katechizacyjne, nowe nabożeństwa paraliturgiczne, w okresie międzywojennym pracę z rozwijającymi się organizacjami religijnymi, przede wszystkim w Akcji Katolickiej. Praca społeczna o charakterze pozareligijnym, choć nie wchodziła w zakres ścisłych obowiązków duszpasterskich księdza, należała jednak do czynności wyznaczonych jego rolą społeczną, do funkcji, których wypełniania od niego oczekiwano.

Oczywiście nie można twierdzić, że wszyscy księża wypełniali intensywnie cały ten rozwijający się stale program działania z równą gorliwością. Niewątpliwie jednak w drugiej połowie XIX i XX wieku wykształtował się typ księdza parafialnego, całkowicie pochłoniętego wypełnianiem swoich funkcji duszpasterskich i społecznych. Miał on wprawdzie świadomość tego, że dys-

ponuje autorytetem związanym ze swoim stanowiskiem i mocno ugruntowanym w opinii publicznej, niemniej zdawał sobie sprawę i z rosnącej stale roli swojego autorytetu osobistego zależnego właśnie od poziomu wypełniania tych zadań.

Tak znaczny wzrost efektywności pracy kleru był możliwy tylko dzięki poważnemu podniesieniu się poziomu jego wykształcenia. W początkach XIX w. okres studiów seminaryjnych ustala się na poziomie 3 lat, ok. 1850 r. wynosi już przeważnie 4 lata, aby w Galicji i zaborze pruskim pozostać na tym poziomie do końca stulecia, a w szeregu diecezji Kongresówki podnieść się w latach osiemdziesiątych do 5, a ok. r. 1900, gdzieniegdzie i do 6 lat. Od kandydatów wymaga się jednak przeważnie tylko ukończenia 4 klas ośmioklasowego gimnazjum. W okresie międzywojennym rozpowszechnia się 6-letni program seminarium, a od kandydatów wymaga się świadectwa maturalnego.

Wszystkie te zmiany musiały odbić się na charakterze parafii i jej funkcjach społecznych oraz na życiu religijnym wiernych. W tej kwestii jednak musimy, przy obecnym stanie badań, ograniczyć się do ostrożnych hipotez, wskazując na niektóre tylko zjawiska i rezygnując z góry z próby systematycznego, w przybliżeniu choćby wyczerpującego przedstawienia tematu.

W znacznym stopniu zmniejsza się rola parafii jako terenu kontroli wykonywania przez wiernych obowiązkowych praktyk religijnych. Obowiązek wykonywania ich w kościele parafialnym ogranicza się stopniowo do spowiedzi wielkanocnej; z parafią łączy się nadto do dziś sakrament małżeństwa, ostatnie namaszczenie i pogrzeb. Po zniesieniu poddaństwa proboszcz traci możliwość wywierania nacisku poprzez władzę patrymonialną. Parafia, szczególnie wiejska, pozostawała jednak terenem kontroli społecznej, nacisku opinii społecznej egzekwującej przyswojony uprzednio standard obowiązków religijnych. Proboszcz ma możność skutecznego stymulowania tego nacisku i nieraz z niego korzysta.

W rezultacie aż do końca okresu międzywojennego utrzymuje się bardzo wysoki poziom podstawowych praktyk religijnych. Obecność na niedzielnej Mszy św. oraz spowiedź i Komunia wielkanocna były, szczególnie na terenie wiejskim praktycznie prawie powszechne. Na tym także terenie zauważa się szczególnie silnie charakterystyczny konserwatyzm w rygorystycznym przestrzeganiu praktyk, które faktycznie przestały mieć charakter obowiązujący, np. obecność na nieszporach czy dawniejszych, surowszych norm dotyczących postu.

W życiu ludności wiejskiej szczególnie dużą rolę odgrywały, jak się zdaje, odpusty i pielgrzymki. Obok funkcji ściśle religijnej

miały one prawdopodobnie znaczenie kulturalne i społeczne i przyczyniały się do umocnienia więzi lokalnej, religijnej i narodowej.

Wiąże się to z doniosłą rolą, którą w dziewiętnastym wieku odgrywała parafia jako jedna z ważniejszych, a w niektórych okresach i na pewnych terenach najważniejsza chyba, instytucja życia narodowego. Gdzieś od końca XIX wieku zaczyna się jednak prawdopodobnie proces odwrotny. We wszystkich zaborach zaczynają się formować, również na terenie wiejskim, różnorodne świeckie formy życia społecznego i narodowego oraz kulturalnego. Rozwój ich prowadzi stopniowo do coraz to większego uwydatnienia ściśle religijnych funkcji parafii.

Adam Stanowski

BIBLIOGRAFIA

W literaturze naukowej odczuwa się ogromny brak opracowań poświęconych zagadnieniom będącym przedmiotem niniejszego szkicu.

Oprócz opracowań ogólnych oraz dotyczących dziejów poszczególnych diecezji korzystano w części poświęconej organizacji terytorialnej diecezji z prac ks. Bolesława Kumora, *Dzieje polityczno-geograficzne diecezji tarnowskiej,* Lublin 1958 i *Organizacja terytorialna diecezji kieleckiej,* „Nasza Przeszłość", T. XVII, 1963, s. 187—232 oraz z niepublikowanego maszynopisu tegoż autora: *Organizacja terytorialna Kościoła łacińskiego w Polsce w latach 1918—1939,* za którego łaskawe udostępnienie wyrażamy tutaj wdzięczność.

Wiele informacji o roli biskupów w państwach zaborczych oraz o dziejach własności kościelnej podaje Stanisław Kutrzeba w dziele: *Historia ustroju Polski w zarysie.* Lwów 1920, t. III i IV.

Strukturę, liczebność i sytuację duchowieństwa w okresie międzywojennym omawia Janusz Żarnowski w pracy: *Struktura społeczna inteligencji w Polsce w latach 1918—1939.*

Podstawowe dane dotyczące parafii i duchowieństwa w XIX wieku zebrał zespół studentów uczestniczących w seminarium historii kultury KUL, pod kierunkiem prof. Jerzego Kłoczowskiego i dr Ewy Jabłońskiej-Deptułowej, głównie w oparciu o niewyczerpane źródło informacji, jakie stanowią schematyzmy diecezjalne. Korzystano również z danych zawartych w *Obrazie jeograficzno-statystycznym Królestwa Polskiego* Franciszka Rodeckiego, Warszawa 1930; zestawieniach Prusinowskiego, „Tygodnik Katolicki" 1860, oraz w dziełach: *Atlas Hierarchicus* Karla Streita, Paderborn 1913 i *Geograficzno-statystyczny atlas Polski* Eugeniusza Romera, Warszawa 1916.

Źródłem danych statystycznych dla okresu międzywojennego były, oprócz drugiego wydania *Atlasu* Streita (Paderborn 1929): artykuł ks. Teofila Długosza: *Kościół w Polsce* (*Stan obecny w świetle cyfr*), „Przegląd Teologiczny" 1920; *Statystyka Kościoła w Polsce* ks. Mariana Pirożyńskiego, Lublin 1935 i „Rocznik statystyczny Kościoła katolickiego w Polsce za rok 1937" w opracowaniu ks. Mariana Pirożyńskiego i Stanisława Szczęcha, Lublin 1938 oraz kolejne tomy „Małego Rocznika Statystycznego".

EWA JABŁOŃSKA-DEPTUŁA

ZAKONY I ZGROMADZENIA ZAKONNE W POLSCE W XIX I XX W.

Przy omawianiu dziejów zakonów i zgromadzeń w Polsce na przestrzeni ostatnich 150 lat natrafiamy na duże trudności z powodu braku tak dobrych opracowań szczegółowych jak i ścisłych danych statystycznych. Bogate archiwa wielu rodzin zakonnych są wykorzystywane w pracach w sposób nader ograniczony i jednostronny. To co zostanie niżej powiedziane należy więc traktować jedynie jako orientacyjny zarys generalnych linii rozwoju względnie upadku zakonów i zgromadzeń w okresie rozbiorów i późniejszym. Omówione będą kasaty zaborcze równoznaczne z załamaniem lub nawet likwidacją życia zakonnego uformowanego w Rzeczypospolitej przed r. 1772 oraz następnie „nowa fala" kongregacji powstałych w środowiskach polskich i przybyłych z zewnątrz od połowy w. XIX do pierwszej wojny światowej. Przedstawiony zostanie krótko także stan zakonów w Polsce w okresie 20-lecia międzywojennego oraz ich straty w latach 1939—1945. Spróbujemy też sformułować niektóre ważniejsze zagadnienia związane z ruchem zakonnym ubiegłego stulecia. Omówienie dotyczy wyłącznie zakonów obrządku łacińskiego ponieważ charakter i praca zakonów innych obrządków wiążą się ze złożoną problematyką etniczną kwalifikującą tę grupę kwestii do osobnego zreferowania. Nie będą poruszane też sprawy życia wewnętrznego, typów religijności, zjawisk kultowych — dziedziny skądinąd ważne dla zrozumienia całości tematu.

KASATY

W chwili upadku Rzeczypospolitej życie zakonne na jej ziemiach znajdowało się już na ogół w stanie stagnacji. W roku 1772 rozwiązany został najpotężniejszy z zakonów — jezuici. Większość rodzin zakonnych niezdolna do wyjścia naprzeciw reformom społecznym i postępowi oświaty traciła powoli prestiż socjalny, zwłaszcza u warstw oświeconych.

Pierwszą kasatą zostały dotknięte w latach 1781—1783 klasztory na ziemiach zagarniętych w pierwszym rozbiorze przez Austrię. Akcja powyższa była częścią józefińskiej reorganizacji stosunków kościelnych w cesarstwie. Rozporządzeniem cesarskim — zgodnie ze znanymi prądami XVIII w. nurtującymi także dwory i grupy rządzące deklarujące się jako katolickie — likwidacji miały ulec klasztory, które nie potrafiły się wykazać aktywną działalnością społeczną. Ustawa skierowana była zatem przede wszystkim przeciwko zakonom kontemplacyjnym. O zniesieniu lub przetrwaniu poszczególnych placówek decydowały władze lokalne. Likwidacji uległo ok. 150 klasztorów. Działalność pozostałych została skrępowana przepisami normującymi ściśle ich życie w duchu józefińskim. W połączeniu z ogólną stagnacją społeczną i kulturalną Galicji w pierwszej połowie XIX wieku zadecydowało to o znacznej martwocie życia zakonnego w zaborze austriackim aż po lata 60-te stulecia.

Odmiennie przebiegały kasaty w zaborze pruskim. Tendencja likwidacji zakonów tkwiąca swymi korzeniami w ideologii epoki Oświecenia nabierała tam szczególnej siły w zespoleniu z protestanckim charakterem państwa. Zniszczenie dawnych formacji zakonnych, średniowiecznych, XVI-wiecznych i potrydenckich nastąpiło szybciej i miało ostrzejszy przebieg niż w pozostałych zaborach. Radykalna kasata objęła w r. 1810 Pomorze i Śląsk. W Wielkim Księstwie Poznańskim natężenie akcji przypadło na lata 1819—1839 (choć np. karmelitów wypędzono bez żadnego uzasadnienia już w r. 1801). Na początku tego okresu istniało tam jeszcze ok. 45 klasztorów męskich. Podobnie jak w innych dziedzinach największą ilość placówek mieli reformaci, bernardyni i franciszkanie konwentualni. W roku 1863 schematyzmy diecezjalne wykazują w Księstwie tylko 4 klasztory w diecezji poznańskiej (1 filipinów i 3 franciszkanów). Żadnego klasztoru męskiego nie wykazują już schematyzmy z r. 1909, choć nie można mieć zupełnego zaufania do ich dokładności (reaktywowano w r. 1889 klasztor reformatów a w 1890 — bonifratrów) [1].

Podobnie, w ogromnej większości uległy likwidacji jeszcze przed okresem bismarkowskim zakony żeńskie: benedyktynki, bernardynki, norbertanki, dominikanki, karmelitanki i klaryski. Spośród starych zakonów najdłużej przetrwały cysterki (schematyzm z 1863 r. notuje jeszcze dwie zakonnice). Skasowane w r. 1822 karmelitanki próbował reaktywować w 1867 arcbp Ledóchowski.

[1] J. Nowacki, *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, t. II: *Archidiecezja poznańska w granicach historycznych i jej ustrój*, Poznań 1964, s. 754—774.

Klasztor ich w Poznaniu został jednak zlikwidowany w okresie *Kulturkampfu*. Osobną kartę mają tu szarytki, które nie tylko przetrwały okres kasat, ale się po nim rozwinęły. W 1850 r. powstaje prowincja poznańska przeniesiona następnie w 1863 r. do Chełmna. Działalność ich jednak łączy się swym charakterem z nowym typem zgromadzeń żeńskich. Znamienne wydaje się tutaj, że likwidacja starych formacji zakonnych poprzedziła znacznie akcję *Kulturkampfu*, kiedy to sprawa walki z Kościołem w zaborze pruskim została w szczególnie silnym stopniu związana ze sprawą obrony polskości. *Kulturkampf* zakończył tylko powyższy proces, zwracając się ostrzem już przeciw „nowej fali" zgromadzeń, usuwając je z terenu zaboru, względnie kanalizując ich działalność w ramach wygodnych dla państwa.

W zaborze rosyjskim można odróżnić w ruchu kasat dwie fale inicjowane przez odmienne środowiska i ideologie. Kasaty okresu przed powstaniem listopadowym były w znacznej mierze kontynuacją reform schyłku dziejów Rzeczypospolitej (pewne kroki w tym kierunku podejmowali już niektórzy biskupi polscy końca XVIII wieku). Ich plany i realizacja wychodziły (przy silnym poparciu rządu rosyjskiego) z racjonalistyczno-masońskich kręgów polskich, uformowanych przez ideologię epoki Oświecenia. Pierwsza poważna kasata dotknęła klasztory na terenie Królestwa Polskiego w r. 1819. Motywacji dostarczył tu katastrofalny na skutek zniszczeń wojen napoleońskich stan finansów kościelnych. Powstał projekt skasowania pewnej ilości klasztorów i przeznaczenia ich beneficjów na utrzymanie biskupów, kapituł oraz seminariów duchownych. Rzym wyraził zgodę na podobne postawienie sprawy, zlecając roztropne przeprowadzenie kasaty arcybiskupowi warszawskiemu — Malczewskiemu. Zamiast jednak planowanego zniesienia 4—5 bogatszych klasztorów, arcybiskup na łożu śmierci został zmuszony do podpisania kasaty przeszło 40-tu. Pojedyńcze klasztory były również kasowane w owych latach na terenie tzw. Ziem Zabranych i to bez żadnego osobnego ukazu. Rząd opierał się w tej akcji na szerokich uprawnieniach metropolity mohylowskiego w stosunku do zakonników i zakonnic. W r. 1820 nastąpiło wydalenie jezuitów z Rosji i likwidacja 7 ich placówek.

Następna kasata, która objęła głównie Ziemie Zabrane, wiązała się już wyraźnie z polityką rządu rosyjskiego po powstaniu listopadowym; nosiła charakter represji w stosunku do Kościoła katolickiego i objęła blisko 200 klasztorów. Poprzedził ją wydany dla Ziem Zabranych w r. 1828 ukaz zakazujący przyjmowania do nowicjatów. Mimo zawarcia konkordatu (1847 r.), rząd carski nie

krępował się nim w najmniejszym stopniu w stosunku do zakonów, tak np. w 1850 r. skasowanych zostało 21 klasztorów. Życie zakonne na tych ziemiach należących niegdyś do Rzeczypospolitej, a włączonych do Cesarstwa rosyjskiego powoli zamierało. Na terenie Królestwa po kasacie 1819 r. płynęło ono dość leniwym nurtem, reprezentowane przeważnie przez zakony starego typu. Śmiertelny cios życiu zakonnemu Królestwa przyniosło powstanie styczniowe oraz ukaz kasacyjny z 8 listopada 1864 roku. Zniesione zostały wszystkie klasztory męskie i żeńskie, liczące mniej niż 8 członków, oraz te, którym udowodniono udział w powstaniu. Klasztory pozostałe podzielono na etatowe, które miały otrzymywać utrzymanie rządowe, oraz nadliczbowe, w których skomasowano zakonnice lub zakonników z kilku kongregacji. Klasztorów etatowych przewidziano dla terenu Królestwa 10 żeńskich i 22 męskich. Obie grupy klasztorów, tak etatowych, jak i nieetatowych skazane były na wymarcie, gdyż zakazano tam przyjmowania nowicjuszy. Dane z lat 1904—1906 wykazują niemal zupełny zanik życia zakonnego na ziemiach Kongresówki w ramach formacji przedrozbiorowych, (poza szarytkami). Niewątpliwie w przeddzień wielkiej kasaty 1864 r. szereg starych rodzin zakonnych jak: benedyktyni, bonifratrzy, filipini, kanonicy regularni, karmelici bosi i trynitarze przeżywało okres stagnacji i nie wykazywało tendencji rozwojowych. Nie przeżyły okresu stopniowej likwidacji jednak i niektóre liczne zakony jak dominikanie i misjonarze. Po najliczniejszych rodzinach zakonnych — reformatach i bernardynach — pozostały tylko kilkuosobowe grupki. Największa ilość zakonników przetrwała u paulinów (23) i u kapucynów (11). Paulini byli jednak w pozycji uprzywilejowanej, gdyż im jednym pozwolono na utrzymanie stałej liczby 14 ojców w klasztorze częstochowskim. Odnośnie kapucynów należy zaznaczyć, że likwidacja objęła ten zakon w chwili jego wyraźnego odrodzenia na ziemiach Królestwa a zatem i znacznego odmłodzenia kadr. Żadnego klasztoru męskiego nie pozostawiono w Warszawie.

Równie decydujący cios zadała kasata życiu zakonnemu żeńskiemu w obrębie starych zakonów. Do tego okresu przetrwały tu formacje kontemplacyjne — niezbyt liczne. W roku 1864 (w przeddzień kasaty) domy sióstr stanowiły mniej niż 1/7 domów zakonnych męskich, a zakonnice ok. 1/5 ilości zakonników. Zapewne m. in. większą długowiecznością kobiet należy tłumaczyć fakt, że do r. 1904 przetrwało ich więcej niż braci i ojców (68 na 59). Kasaty i tu oznaczały jednak koniec przedrozbiorowych gałęzi zakonnych, w szczególności mniszych. Ilustrację wspomnianego procesu mogą stanowić następujące tabele:

TABELA 1. ZAKONY MĘSKIE KRÓLESTWA POLSKIEGO.

Nazwa zakonu	1864		1874		1904	
	Klaszt.	Zak.	Klaszt.	Zak.	Klaszt.	Zak.
1. Augustianie	9	81	1	13	—	—
2. Benedyktyni	1	18	—	—	—	—
3. Bernardyni	29	307	4	82	1	7
4. Bonifratrzy	2	14	—	—	—	—
5. Dominikanie	14	146	3	24	—	—
6. Filipini	1	10	—	—	—	—
7. Franciszkanie konwent.	17	118	1	8	—	—
8. Kameduli	1	11	1	8	—	—
9. Kanonicy regularni	1	8	—	—	—	—
10. Kapucyni	7	125	3	43	2	11
11. Karmelici bosi	3	31	—	—	—	—
12. Karmelici trzewiczkowi	8	78	1	16	1	6
13. Marianie	7	55	1	16	1	3
14. Misjonarze	3	77	—	—	—	—
15. Paulini	8	83	1	26	1	23
16. Pijarzy	9	40	—	—	—	—
17. Reformaci	26	403	8	104	1	9
18. Trynitarze	1	6	—	—	—	—
Razem	147	1638	24	363	7	59

Uwaga: Gwałtowne zmniejszenie się liczby zakonników w l. 1864—1874 było wywołane m. in. rozpędzeniem nowicjatów, więzieniami i zsyłkami oraz emigracją popowstaniową.

TABELA 2. ZAKONY ŻEŃSKIE KRÓLESTWA POLSKIEGO.

Nazwa zakonu		1864		1874		1904	
		Klaszt.	Zak.	Klaszt.	Zak.	Klaszt.	Zak.
1.	Benedyktynki	3	49	3	46	1	12
2.	Bernardynki	4	59	3	46	3	18
3.	Brygidki	1	2	—	—	—	—
4.	Dominikanki	1	15	1	15	1	6
5.	Kapucynki-felicjanki	1	27	1	27	1	7
6.	Karmelitanki	1	3	—	—	—	—
7.	Klaryski	2	37	1	13	—	—
8.	Mariawitki	1	5	—	—	—	—
9.	Norbertanki	3	42	2	21	1	10
10.	Sakramentki	1	37	1	35	1	14
11.	Wizytki	2	70	2	39	1	1
	Razem	20	346	14	242	8	68

Objaśnienia do tabeli 1—2. Ścisłość danych obu tabel sporządzonych wg P. Kubickiego (*Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i Ojczyzny w latach 1861—1915*, t. III, Sandomierz 1933, s. 769—780) można kwestionować, ale błędy dotyczą co najwyżej niewielkich cyfr. Wprowadzona została pewna korektura odnośnie klasztorów kapucynek-felicjanek (2 klasztory u Kubickiego odpowiadają jedynie dwom miejscom kolejnego osiedlenia się konwentu). Kapucynki były nowym zgromadzeniem polskim, jednak przez swój charakter kontemplacyjny łączą się raczej ze starymi formacjami. Pominięte tu zostały natomiast szarytki, o których szczególnej pozycji będzie mowa poniżej.

Pewnym wskaźnikiem zaniku starych zakonów może być przybliżona ilość katolików przypadających na jednego zakonnika i zakonnicę. Orientacyjne obliczenia dla lat 70-tych XVIII w. oparte głównie o tabelę zbiorczą ankiety nuncjusza Józefa Garampiego (1772—1776) niezbyt dokładną i stąd podającą cyfry

zaniżone wykazują ok. 11 500 zakonników obrządku łacińskiego na ziemiach przedrozbiorowej Rzeczypospolitej, a z rozwiązanym wówczas zakonem jezuitów — ok. 14 000. Przyjmując za Tadeuszem Korzonem liczbę ok. 5,7 miliona rzymskich katolików w Polsce 1772 r. (połowa ludności) otrzymamy 1 zakonnika na ok. 410 wiernych. Liczby sióstr nie znamy. W oparciu o dane dotyczące ilości domów zakonnych w kilku diecezjach należałoby sądzić, że zakonnic było przynajmniej 4 razy mniej. Jedna siostra przypadałaby więc na ponad 1600 katolików.

W Galicji ok. roku 1860 jednemu zakonnikowi odpowiada ok. 1200 rzymskich katolików, a 1 zakonnicy (nie uwzględniając szarytek i nowej kongregacji ss. Sacré Coeur) — ok. 3200. Przeciętna dla Królestwa z r. 1864 wynosi odpowiednio: 1 zakonnik na ok. 2600 wiernych, 1 zakonnica (starego typu — bez szarytek) — na ok. 12 200.

Dalsze cyfry dla Królestwa nie posiadające już korelatu zanikowego w Galicji przedstawiają się następująco:
1874 r. 1 zakonnik na ok. 11 200; 1 zakonnica na ok. 17 100;
1904 r. 1 zakonnik na ok. 160 600; 1 zakonnica na ok. 140 500

Warto tu jeszcze wspomnieć o jednym ważnym posunięciu wszystkich władz zaborczych — odebraniu zakonnikom do połowy XIX w. seminariów duchownych. Podsumowując można stwierdzić, iż wiek XIX przyniósł całkowitą likwidację dawnych formacji zakonnych w zaborach pruskim i rosyjskim. W zaborze austriackim zostały one przerzedzone i pozostawione w stanie stagnacji zasadniczo aż do okresu autonomii.

„NOWA FALA"

Zanikowi życia zakonnego w ramach pozostawionych przez dawną Rzeczypospolitą przeciwstawia się od połowy XIX wieku ruch tworzenia się nowych zgromadzeń przystosowanych celami i typem działalności do nowej sytuacji. Są to w ogromnej większości grupy kobiece, których powstanie i działalność nadaje szczególny charakter historii zakonów w Polsce okresu zaborów. Dość wspomnieć, że gdy na początku XIX stulecia domy sióstr stanowiły ok. 1/5 liczby placówek zakonnych to w sto lat później ok. 5/6.

Po r. 1815 na terenie Europy zachodniej, a zwłaszcza we Francji i Włoszech powstały dziesiątki męskich i żeńskich kongregacji o charakterze apostolskim, mających sprecyzowane cele oddziaływania społecznego. Podobnie jak i w Polsce można tam zaobserwować w pierwszych dziesięcioleciach XIX w. zjawisko sta-

gnacji starych rodzin zakonnych. Brak było w ich ramach miejsca dla nowych prężnych zespołów ludzi pragnących pracować nad odrodzeniem religijnym swoich krajów. Żywiołowy ruch zakonny żeński był niewątpliwie związany ze zmieniającą się pozycją kobiet w społeczeństwie.

W ruchu zakonodawczym polskim, mimo jego rodzimego podłoża społecznego i politycznego, nie sposób nie dojrzeć odbicia wielkiej fali ogólnokościelnej. Opóźnienie procesu było uwarunkowane ogólnym opóźnieniem rozwoju socjalno-ekonomicznego kraju oraz brakiem samodzielnego bytu państwowego, akcją kasat, odcięciem od kontaktów z Rzymem, choć te ostatnie czynniki były też w jakiejś mierze i jednym z bodźców ruchu.

Polska przed połową w. XIX nie była nigdy silnym ośrodkiem zakonodawczym. Do tego czasu powstały tylko dwa rdzennie polskie zgromadzenia męskie: marianie i rochiści oraz dwa żeńskie: prezentki i mariawitki. Potężny polski ruch zakonodawczy wydało dopiero trzecie ćwierćwiecze XIX stulecia. Skupił się on w swym zasadniczym trzonie wokół dwóch ośrodków: emigracyjnego — zmartwychwstańczego oraz krajowego — kapucyńskiego.

Wychodźstwo listopadowe połączyło w sobie różnorodne, żywotne elementy. Na emigracji zogniskowało się życie polityczne i kulturalno-intelektualne narodu. W różnorodnych środowiskach wychodźczych, pozostających między innymi w orbicie wpływów panującego kierunku romantycznego, ugruntowała się opinia o dużej wartości religii w życiu jednostek i społeczeństw (znamienna nawet dla ruchów opozycyjnych wobec religii historycznych). W szeregu środowisk dokonało się utożsamienie sprawy polskiej ze sprawą katolicyzmu i walki o odrodzenie religijne narodu. W takiej atmosferze, przy konfrontacji ze zjawiskiem renowacji życia zakonnego na Zachodzie, w innym świetle niż poprzednio stanęła kwestia roli i zasięgu działania zakonów.

Inicjatorem powstania kongregacji z m a r t w y c h w s t a ń c z e j — najpełniejszego wyraziciela ruchu religijnego na emigracji — był człowiek świecki — Bohdan Jański, współdziałający tu z Adamem Mickiewiczem. Ukonstytuowana już po zgonie Jańskiego, w 1842 r. kongregacja zawężała stopniowo jego program, wedle którego grupa zakonna miała jedynie być ośrodkiem formacyjnym, dla szerokich, w dużej mierze autonomicznych kręgów współpracowników świeckich, rekrutujących się ze wszystkich zawodów i warstw społecznych, połączonych wspólnym celem pracy nad odrodzeniem religijnym na emigracji i w kraju. Z czasem zmartwychwstańcy stali się zgromadzeniem kleryckim o celu apostolsko-pedagogicznym. Odegrali ważną rolę jako półoficjalny łącznik pomiędzy Stolicą Apostolską a ziemiami polskimi, przyczynili

się do utrzymania polskości na wychodźstwie — tak politycznym jak zarobkowym (misje w USA i Kanadzie), byli poważnym ośrodkiem formacyjnym polskiego kobiecego ruchu zakonnego.

W kręgu oddziaływania rezurekcjonistów, a przede wszystkim o.o. Hieronima Kajsiewicza i Piotra Semenenki uformowały się takie zgromadzenia sióstr jak: niepokalanki (1857), nazaretanki (1875 — kierowane w początkach przez kapucynów krajowych) i zmartwychwstanki (1882). Duży był również wpływ zmartwychwstańców na szereg ośrodków krajowych, tak np. zawdzięczają im swą regułę służebniczki wielkopolskie. Kongregacje emigracyjne cechuje wysoki poziom intelektualny i szerokość celów, redukowanych zwykle w działalności praktycznej. Dużą ich zasługą było podjęcie za przykładem zmartwychwstańców (oprócz niepokalanek) pracy wśród Polonii, zwłaszcza amerykańskiej. Do akcji tej włączyły się wkrótce i niektóre kongregacje krajowe, przede wszystkim felicjanki i Rodzina Maryi. Zmartwychwstańcy byli niewątpliwie najbardziej znanym środowiskiem stanowiącym bezpośrednie ogniwo łączności polskiego ruchu zakonnego z wielką falą europejską. Obserwujemy bliskie kontakty kierowników tej kongregacji z odnowicielami starych zakonów na zachodzie Europy np. Lacordairem i dom Guérangerem, czy też z twórcami nowych kongregacji np. o. d'Alzon, założycielem apostolsko-wychowawczego zgromadzenia assumpcjonistów. Wobec grup kobiecych widoczne są nie tylko powiązania, ale wręcz kierownictwo przez zmartwychwstańców (Semenenko) niektórymi zgromadzeniami obcymi, np. reparatkami czy józefinkami z Boussu. Oczywiście łączność z ruchem europejskim istniała niemal we wszystkich inicjatywach zakonotwórczych, powstanie np. polskich dominikanek III zakonu wiąże się z reformą francuską Lacordaire'a, a umacniał ją jeszcze napływ XIX-wiecznych kongregacji cudzoziemskich, szybko się polszczących i wtapiających w miejscowe społeczeństwo. Niemniej jednak ruch krajowy posiadał swoją wyraźną specyfikę, wynikającą z powiązania konkretnych celów, zadań, sposobów działania organizmów zakonnych z warunkami gospodarczo-społecznymi i politycznymi zaborów. Jak już wspomnieliśmy najaktywniejszą grupę inicjatorów i kierowników nowych zgromadzeń stanowili kapucyni Królestwa.

Klasztory kapucyńskie zaboru rosyjskiego, a zwłaszcza ośrodek warszawski przeżyły w latach 50-tych XIX stulecia okres odrodzenia, związany z działalnością takich ojców jak: Szymański, Leszczyński, Lendzian, Koźmiński. Z imieniem tego ostatniego łączy się powstanie dwudziestu kilku zgromadzeń, głównie bezhabitowych, działających przede wszystkim w Kongresówce. Niezależnie od ośrodka kapucyńskiego, dochodzą do głosu także i inne polskie

inicjatywy zakonotwórcze (bardziej luźne i mniej powiązane w zorganizowaną, wielokierunkową akcję społeczno-religijną), tak w zaborze rosyjskim, jak w obu pozostałych. Pod koniec stulecia szczególne ich nasilenie notujemy w autonomicznej Galicji. Niezwykle znamienny jest tu fakt równoległości pewnych akcji we wszystkich dzielnicach Polski. Tak np. w latach 50-tych stulecia powstają niezależnie od siebie 4 zgromadzenia o zbliżonych celach pracy wśród warstw niższych: służebniczki w Wielkopolsce, felicjanki w Królestwie, dominikanki III zakonu w Galicji i Rodzina Maryi wśród kolonii polskiej w Petersburgu. Podobnie we wszystkich trzech zaborach formują się kongregacje oddające się opiece nad moralnie zaniedbanymi dziewczętami: siostry Opatrzności (Galicja — 1856 r.), magdalenki polskie (Królestwo — 1862 r.) pasterki (Wielkopolska — 1894 r.).

Do stylu „nowej fali" zaadaptowały się spośród starych zgromadzeń szarytki, znajdujące grupy pokrewne w powstających kongregacjach typu szpitalniczo-pielęgniarskiego. Uzupełnia obraz dość znaczna ilość obcych kongregacji wychowawczych i charytatywnych XIX-wiecznej formacji (najwcześniej przybyły ss. Sacré-Coeur, osiedlając się we Lwowie w 1843). Przybywały z różnych ośrodków, szczególną grupę tworzyły wśród nich zgromadzenia śląskie.

Natomiast z dużym opóźnieniem ruszyła w Polsce „nowa fala" zgromadzeń męskich, zarówno rodzimego jak i zagranicznego pochodzenia. Rozwinęły się one już na przełomie XIX i XX w. przede wszystkim w Galicji, gdzie poprzedziło ich wystąpienie odrodzenie zakonu jezuitów. W rozwoju liczebnym pozostały daleko poza kongregacjami żeńskimi.

Powstawanie polskich zgromadzeń żeńskich habitowych ilustruje następująca tabela:

TABELA 3. KONGREGACJE HABITOWE POLSKIEGO POCHODZENIA (1850—1918)

	Zgromadzenie	Rok powstania	Cel (określany jest cel pierwotny)	Placówki polonijne
EMIGRACJA	1. Niepokalanki	1857	wych. żeńsk. elity intelekt., nauczanie ludowe, rekolekcje dla kobiet	—
	2. Nazaretanki	1875	katechizacja kobiet innych wyznań, placówki wychowawcze	+
	3. Zmartwychwstanki	1882	placówki wychowawcze, szeroko pojęta praca parafialna	+

TABELA 3 (ciąg dalszy)

		Zgromadzenie	Rok powstania	Cel (określany jest cel pierwotny)	Placówki polonijne
ZABÓR PRUSKI		1. Służebniczki poznańskie	1850	apostolstwo środowiskowe wiejskie, prowadzenie ochronek, pielęgniarstwo domowe	+
		2. Pasterki	1894	szpitale weneryczne, opieka nad dziewczętami zaniedbanymi, szkoły zawodowe	—
		3. Służebniczki śląskie (III reg. św. Franciszka)	1897	pielęgniarstwo	+
ZABÓR ROSYJSKI	Cesarstwo	1. S. S. Rodziny Maryi (gałąź rosyjska)	1856	opieka nad potrzebującymi i ubogimi w miastach, szkolnictwo zawodowe	+
		2. Misjonarki św. Rodziny	1906	cel ekumeniczno-apostolski (schizma), połączony z katechizacją	—
		3. Urszulanki szare	1907	prowadzenie zakładów wychowawczo — szkolnych dla ubogiej młodzieży, opieka nad potrzebującymi	+
		4. Benedyktynki łuckie	1917	cel ekumeniczno-apostolski (schizma), zakłady wychowawcze	—
	Królestwo	1. Felicjanki	1855	początkowo ochroniarsko-miejski, następnie i wiejski, opieka nad potrzebującymi, zakłady wychowawcze, szpitalnictwo	+
		2. Kapucynki	1860	ściśle kontemplacyjno-ekspiacyjne (II reg. św. Franciszka)	—
		3. Magdalenki	1862	opieka nad upadłymi dziewczętami, szkolnictwo przysposobienia zawodowego	—
		4. Serafitki (pierwotnie zgromadzenie ukryte, honorackie)	1881	pielęgniarstwo domowe i ambulat. opieka nad starcami, kalekami	—

TABELA 3 (ciąg dalszy)

	Zgromadzenie	Rok powstania	Cel (określany jest cel pierwotny)	Placówki polonijne
ZABÓR AUSTRIACKI	1. S. S. Opatrzności	1856	opieka nad moralnie upadłymi dziewczętami: szkolnictwo zawodowe i zakłady wychowawcze	—
	2. Dominikanki III zak. (czynne)	1861	praca w parafii wiejskiej, katechizacja	—
	3. Służebniczki starowiejskie	1874	apostolstwo wiejskie, ochronki, pielęgniarstwo	+
	4. Józefitki	1884	praca charytatywna w parafii miejskiej	—
	5. Służebniczki dębickie	1887	apostolstwo wiejskie i miejskie, prowadzenie ochronek, pielęgniarstwo	—
	6. Albertynki	1890	opieka nad najgorszą nędzą miejską	—
	7. Rodzina Maryi (odrębna do 1919 gałąź galicyjska)	1892	opieka nad potrzebującymi w miastach, szkolnictwo	+
	8. Michalitki	1893	ubogie dziewczęta miejskie, przysposobienie ich do zawodu	—
	9. Sercanki (Pelczarki)	1894	opieka nad służącymi i robotnicami	—

Objaśnienie do tabeli 3 — Pominięte tu zostały właściwe każdemu zgromadzeniu cele dewocyjne (np. szerzenie jakiegoś kultu). Przy sformułowaniu celu praktycznego, determinującego charakter kongregacji, podajemy informacje o konkretnych zadaniach, a nie ogólne zasady typu np.: „uświęcenia pracy fizycznej". Ponadto podkreślić należy, że jest to cel wyjściowy, gdyż (o czym będzie mowa poniżej), często program pracy zgromadzeń ewoluował pod wpływem różnych czynników. Tabela zawiera szereg uproszczeń. Data powstania zgromadzenia jest w niektórych wypadkach kwestią sporną — na formalną erekcję grupy zakonne czekały nieraz dosyć długo, podobnie jak i na opracowanie zasadniczej reguły. Przyjęta tu została na ogół data podjęcia życia wspólnego z określonym celem utworzenia odrębnej rodziny zakonnej. Należy jednak zaznaczyć, że krystalizowanie

się takiego celu to nieraz proces dość długi, w którym trudno wyodrębnić jakiś jeden zasadniczy punkt zwrotny. Do zgromadzeń zaboru rosyjskiego zaliczamy także rodziny zakonne powstałe w głębi państwa rosyjskiego, nawet poza granicami dawnej Rzeczypospolitej. Założenie ich wiąże się bowiem ściśle z sytuacją narodowości polskiej w obrębie Cesarstwa. Służebniczki śląskie włączone zostały do zaboru pruskiego, ponieważ w warunkach zaborczych dokonało się właśnie zespolenie polskiej ludności tego terenu z resztą kraju, niezależnie od granic politycznych sprzed r. 1772. W związku z licznymi wypadkami przechodzenia zgromadzeń z emigracji do kraju, względnie z jednego zaboru do drugiego w stadium organizacyjnym danej grupy zakonnej, można niekiedy mieć wątpliwości do jakiego terenu odnieść właściwą fundację. W tabeli umieszczone zostały kapucynki, odbiegające od reszty zgromadzeń polskich, które wyłoniły się jako kontemplacyjna gałąź felicjanek. Pomijamy tu (i w następnych tabelach) Towarzystwo św. Piotra Klawera (klawerki), rodzinę zakonną założoną dla celów misyjnych przez Polkę Marię Teresę Ledóchowską w 1894 r. w Salzburgu. Na terenie Polski nigdy się ona nie rozwinęła. Klawerki przybyłe do Galicji w 1909 r., posiadały w r. 1937 tylko 1 dom z 6 siostrami.

*

Głównym przejawem niezależnego ruchu zgromadzeniodawczego w Wielkopolsce, szybko zahamowanego przez władze pruskie, było powstanie w 1850 r. kongregacji ochroniarek służebniczek Niepokalanego Poczęcia N. M. P. Założycielem był człowiek świecki Edmund Bojanowski, ziemianin z kręgu wielkopolskich „działaczy organicznych". Było to zgromadzenie rekrutujące się, zgodnie z intencją Bojanowskiego, z chłopek i przeznaczone do pracy nad ludem wiejskim. Siostry prowadziły ochronki wiejskie, pielęgnowały chorych, udzielały porad i pomocy gospodarczej (w zakresie gospodarstwa kobiecego) oraz sanitarno-higienicznej. Rozrosły się niezwykle szybko, stając się najliczniejszą polską kongregacją. Na skutek warunków zaborczych rozbiły się one na cztery niezależne zgromadzenia. Pierwsza wyodrębniła się galicyjska gałąź starowiejska. Był to wynik polityki austriackiej: rząd udzielił zatwierdzenia siostrom przybyłym tu już w r. 1861 tylko pod warunkiem całkowitego uniezależnienia się od władz centralnych kongregacji przebywających w Wielkopolsce. Druga gałąź galicyjska — dębicka — wyłoniła się w r. 1887 z sióstr wypędzonych z zaboru pruskiego przez *Kulturkampf*. Pod naciskiem rządu pruskiego w odrębne zgromadzenie zawiązała się gałąź śląska w roku 1897. Siostry przybyły na Śląsk już w r. 1866, wezwane tam przez zaprzyjaźnionego z Bojanowskim o. Schneidera. Na terenie

samej Wielkopolski zgromadzenie zostało w okresie *Kulturkampfu* rozproszone, a jego placówki pozamykane. Siostry częściowo opuściły zabór pruski, a częściowo do r. 1902 pracowały w ukryciu. Akcja *Kulturkampfu*, likwidując próby odrodzenia zakonów kontemplacyjnych (m. in. usunięte zostały przybyłe do Poznania francuskie franciszkanki od Najśw. Sakramentu), uderzyła przede wszystkim w kongregacje żeńskie o większym wpływie społecznym. Zlikwidowano zakłady wychowawcze sprowadzonych do Poznania w r. 1857 ss. Sacré-Coeur, zajmujących się nauczaniem dziewcząt „warstw wyższych" (ziemiaństwo, arystokracja) oraz urszulanek przybyłych z Wrocławia, nastawionych raczej na mieszczaństwo. Skasowano wszystkie placówki pedagogiczno-dydaktyczne prowadzone przez szarytki, zostawiając w ich gestii jedynie pracę szpitalniczo-pielęgniarską. Dalszy rozwój życia zakonnego żeńskiego przebiega właśnie w oparciu o powyższy typ działalności. Rozwijają się tu zwłaszcza XIX-wieczne zgromadzenia pochodzenia śląskiego (należy zaznaczyć, że służebniczki śląskie zostały również ograniczone do pielęgniarstwa): boromeuszki, elżbietanki. Te ostatnie rozrosły się w Wielkopolsce niezwykle szybko: sprowadzone do Poznania w r. 1871, w r. 1909 posiadały już 21 placówek z 142 siostrami. Sprawa Śląska stanowi specjalny temat w obrębie dziejów zakonów polskich omawianego okresu. Na powyższym terenie powstało w XIX wieku szereg zgromadzeń typu charytatywno-szpitalniczego, do których weszło wiele miejscowego, a częściowo napływowego (służebniczki) elementu polskiego. Rozbudzenie świadomości narodowej wśród ludności autochtonicznej oraz silne powiązanie klasztorów śląskich i wielkopolskich wywołały we wspomnianych rodzinach zakonnych tendencje rozłamowe. Organizacyjne ich uzewnętrznienie przyniósł dopiero okres międzywojenny.

W nurcie pracy pielęgniarskiej tkwiły również placówki niektórych innych obcych zgromadzeń zaboru, np.: przybyłych w r. 1865 do Chojnic na Pomorzu holenderskich ss. franciszkanek od pokuty. Odrębną dziedzinę działalności — opiekę nad prostytutkami, wybrały sobie polskie pasterki, założone w 1894 r. w Poznaniu. Schematyzm z r. 1909 ich nie wykazuje, gdyż przez jakiś czas pracowały nie jako oficjalne zgromadzenie zakonne.

*

W zaborze rosyjskim z końcem starego układu zakonnego, pozostawionego przez dawną Rzeczypospolitą, odrębny etap rozwoju kongregacji, w przytłaczającej większości żeńskich, otwiera działalność szarytek oraz nowych zgromadzeń czynnych, przede wszystkim bezhabitowych, tzw. skrytek.

Szarytki jako kongregacja nie zostały objęte kasatą, choć stosowano represje w stosunku do poszczególnych sióstr. Praca ich była w ówczesnych warunkach niezastąpiona. Wzrost liczebny obejmowanych przez siostry placówek na terenie Królestwa obrazuje w pewnym stopniu wzrost zgromadzenia:

1864 r. — 20 placówek
1874 r. — 24 placówki
1904 r. — 53 placówki

Przyjmując minimalną (najprawdopodobniej znacznie zaniżoną) liczbę 5 sióstr na placówkę otrzymujemy dla r. 1864 — ok. 100 szarytek, dla r. 1874 — ok. 120, dla 1904 — ok. 265. Działalność zgromadzenia miała podobnie jak w innych zaborach przede wszystkim charakter szpitalniczo-pielęgniarski.

Lata 50-te XIX-tego stulecia rozpoczynają wielką akcję zgromadzeniodawczą kręgu kapucyńskiego. Powstają wówczas w Warszawie w 1855 r. felicjanki, zgromadzenie charytatywno-ochroniarskie, przeznaczone pierwotnie do pracy w mieście, ale w krótkim czasie obejmujące pod patronatem Towarzystwa Rolniczego 27 drobnych placówek typu ochronek wiejskich — głównie na Podlasiu. W r. 1860 wyłaniają one gałąź kontemplacyjną, przekształconą następnie w odrębne zgromadzenie. Za ofiarną postawę patriotyczną w okresie powstania 1863 r. felicjanki czynne zostały w grudniu 1864 r. zniesione i przeznaczone na rozproszenie przez władze rosyjskie. W niedługim czasie przeszły one do zaboru austriackiego, gdzie rozwinęły żywą działalność. W okresie poprzedzającym wybuch powstania było ich w Królestwie w każdym razie przeszło 50 (po rozproszeniu przybyło do Krakowa w r. 1866, gdzie istniała już pierwsza mała placówka zgromadzenia — 46 sióstr). Po świecku podjęły pracę w Królestwie z powrotem w r. 1907. Można też wspomnieć w tym miejscu o inicjatywie podjętej przez o. Lendziana (kapucyna) utworzenia w Lublinie na początku lat 70-tych katechetyczno-charytatywnego zgromadzenia loretanek, których pewną kontynuacją były uformowane już na emigracji nazaretanki.

Najbardziej jednak rewelacyjnie zmienia obraz życia zakonnego w Królestwie powstanie i działalność zgromadzeń bezhabitowych, zakładanych i kierowanych przez o. Honorata Koźmińskiego (również i współzałożyciela felicjanek). Ruch tworzenia się tych kongregacji przebiegał w latach 1873—1895. W pierwszych latach XX w. zrzeszał ponad 7000 kobiet i objął ponad 80 000 stałych podopiecznych. Posiadał charakter apostolatu i akcji opieki socjalnej przenikających do wszystkich warstw społeczeństwa.

Interesujące były zasady, których zgromadzenia ukryte się trzymały:

1. dobieranie się osób z jednego stanu, możliwie także z jednego zawodu (apostolstwo środowiskowe);

2. mocne postawienie obok dążenia do uświęcenia własnego — konieczności pracy społecznej;

3. działanie przez małe grupki urobione duchowo.

W związku z ostatnim punktem pozostaje schemat organizacyjny poszczególnych grup:

1. członkinie prowadzące życie wspólne — przechodziły okres probacji, składały śluby wieczyste, podlegały własnym przełożonym. Były to więc regularne zgromadzenia, nie noszące jedynie habitu. Nie stanowiły jednak celu samego w sobie, ale niejako jądro organizacyjno-formacyjne.

2. członkinie zjednoczone — były to osoby, które z różnych względów nie mogły prowadzić regularnego życia wspólnego. Przechodziły wprawdzie okres probacji, ale nie składały ślubów wieczystych, tylko czasowe (i to najczęściej prywatne na ręce spowiedników), zależne były dość luźno od przełożonej domu życia wspólnego. Łączyła je więź formacyjna i typ działalności.

3. członkinie stowarzyszone — żyły w oparciu o zasady tercjarstwa świeckiego (franciszkańskiego), nie składały żadnych ślubów, nawet prywatnych, z pozostałymi łączyła je spójnia formacyjna (m. in. obowiązek dorocznych wspólnych rekolekcji) oraz szukanie dyrektyw co do stylu własnego życia i prowadzonej działalności.

Wśród ponad 20-tu honorackich zgromadzeń ukrytych żeńskich wyróżnić należy kilka grup:

1. Tradycyjne zgromadzenia charytatywne, opiekujące się starcami, bezdomnymi, chorymi w mieście i na wsi, stosunkowo nieliczne (na początku XX w. liczyły łącznie sto kilkadziesiąt osób), o małej ilości sióstr stowarzyszonych i zjednoczonych. Dużą ich zasługą było rozpowszechnienie opieki nad chorymi po domach prywatnych.

2. Zgromadzenia nauczające i oświatowe. Na pierwszym miejscu należy tu wymienić założone w 1874 Posłanniczki Serca Jezusowego. Zrzeszały one nauczycielki, prowadziły zakłady wychowawcze, edukację w domach prywatnych oraz różne akcje oświatowe. Jedną z najaktywniejszych członkiń była znana działaczka na polu oświatowym — Cecylia Zyberk-Platerówna. Z kongregacji tej wyłoniła się w 1885 r. druga — Córki Najczystszego Serca Maryi, zrzeszająca nauczycielki, głównie prywatne, nie mogące prowadzić życia wspólnego. Do powyższych można dołączyć również założone w 1895 r. Pocieszycielki

Serca Jezusowego, mające na celu pracę nad młodzieżą inteligencką, przede wszystkim organizowanie czytelnictwa i bibliotek. Była to działalność bardzo ryzykowna w warunkach zaboru rosyjskiego.

3. Zgromadzenia społeczne dla wsi. Wymienić tu należy na pierwszym miejscu Służki Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej, założone w 1876 r. Mieszkały pierwotnie przy rodzinach, od r. 1882 zaczęły zakładać formacyjne domy życia wspólnego. Celem ich było podniesienie wsi przez: zwalczanie analfabetyzmu, katechizację, przykład solidnej pracy w miejscowych warunkach, prowadzenie sklepów i gospód (m. in. walka z alkoholizmem). Złączyło się z nimi inne zgromadzenie honorackie, istniejące krótko, a posiadające analogiczne cele: ss. martanki. Na początku XX w. służki prowadziły pracę w ok. 650 miejscowościach.

4. Zgromadzenia społeczne dla miasta. Na szczególną uwagę zasługują tu Małe Siostry Niepokalanego Serca Maryi, zw. inaczej honoratkami albo siostrami fabrycznymi. Założone w 1886 r. w Warszawie, rozwinęły się głównie w ośrodku przemysłowym łódzkim. Pracowały jako robotnice w fabrykach. Organizowały robotnicze świetlice i jadłodajnie, opiekowały się robotnicami w czasie choroby, w samych fabrykach dziewczętami i nieletnimi oraz sierotami po robotnikach. Sługi Jezusa (zytki), założone w 1884, zajęły się grupą dziewcząt przeważnie pochodzenia wiejskiego, szukających zarobku w mieście i znajdujących najczęściej zajęcie jako służące. Organizowały pośrednictwo pracy, kursy kwalifikacyjne, opiekę prawną, ochronę przed wyzyskiem ze strony pracodawców, opiekę na wypadek choroby i niezdolności do pracy. W pewnej mierze zbliżone cele miały też założone w 1891 r. Córki Maryi Jasnogórskiej. Prowadziły gospody i schroniska dla bezrobotnych, zwłaszcza dla osób przybyłych do miasta ze wsi w poszukiwaniu pracy. SS. Imienia Jezus (marylki) zał. w 1887 r. z wytyczną podnoszenia wartości pracy fizycznej, zajęły się prowadzeniem warsztatów zawodowych, podwyższaniem kwalifikacji zarobkowych kobiet oraz organizowaniem domów wypoczynkowych. SS. Misjonarki Przenajświętszego Oblicza (obliczanki), powstałe w 1886 r. prowadziły w miastach wieczorowe kursy dla dorosłych, pogadanki religijne i katechizację. Marginesami życia miejskiego zajęły się Córki Maryi Niepokalanej (zał. w 1891 r.) i Służebnice Matki Dobrego Pasterza (1895). Obie kongregacje opiekowały się dziewczętami zaniedbanymi moralnie, przy czym służebnice, wyłonione ze swych poprzedniczek, skoncentrowały się wyraźnie na prostytutkach, organizując dla nich specjalne zakłady.

Z innych inicjatyw Koźmińskiego można jeszcze wspomnieć o Niewiastach Ewangelicznych (zał. w 1893), skupiających w swych szeregach mężatki i wdowy i pracujących nad podniesieniem życia rodzinnego.

Z wymienionych ważniejszych zgromadzeń honorackich najbardziej rozwinęły się dwa: siostry fabryczne w mieście i służki N. M. P. — na wsi. Na przełomie XIX i XX wieku pierwsze liczyły blisko 2.500 sióstr, drugie (po fuzji z martankami) ponad 3.500, a więc łącznie ponad 80% skrytek. W obu tych zgromadzeniach najpełniej zrealizowana została zasada wielostopniowości — liczba sióstr życia wspólnego nie przekraczała tu w sumie 200 osób, resztę stanowiły siostry zjednoczone i stowarzyszone.

Jako „honorackie" zgromadzenie ukryte powstały również serafitki (1881), które po przeniesieniu do Galicji w r. 1892 przywdziały habity. Pierwotnym zadaniem kongregacji była praca nad starcami, ubogimi i kalekami, następnie podjęła ona i działalność wychowawczą. W dużej mierze na bazie ukrytego zgromadzenia Sług Jezusa uformowała się w Galicji kongregacja habitowa Służebnic Najśw. Serca Jezusowego (pelczarki), poświęcająca się opiece nad służącymi i robotnicami. Koźmiński próbował zorganizować również analogiczne zgromadzenia męskie. W porównaniu z ruchem skrytek była to inicjatywa na znacznie mniejszą skalę. Powstały dwa ciekawe ugrupowania zajmujące się opieką nad młodzieżą na wsi i w mieście i ok. 1905 r. zrzeszające blisko 800 ludzi: Sługi Maryi Niepokalanej (zał. 1880) i Bracia Synów Matki Boskiej Bolesnej (wyłoniło się z poprzedniego ugrupowania w r. 1893). Nie posiadały charakteru kleryckiego. Interesująca była forma apostolstwa jaką prowadziły. Bracia pracowali w dużej mierze jako wędrowni rzemieślnicy, co dawało im możność szerokiego kontaktu z ludnością.

Koźmiński zainicjował także tzw. „ruch mariawicki" zmierzający do odrodzenia parafii. Ruch ten zszedł jednak po pewnym czasie z drogi ortodoksji i zapoczątkował tzw. sektę mariawitów. W związku z tym faktem działalność i formy organizacyjne zgromadzeń ukrytych spotkały się z ostrą krytyką ze strony episkopatu polskiego. Rozporządzeniem z r. 1908 ruch honoracki został wtłoczony w ramy ściśle zakonne, zredukowany do zespołów prowadzących regularne życie wspólne. U korzeni została przecięta możność szerokiego oddziaływania społecznego.

Nie została tu przeprowadzona dokładniejsza analiza zjawiska działalności zgromadzeń ukrytych i nie do zakwestionowania jest, iż można wytknąć istotnie słabe strony tego ruchu poza obrębem zarzutów wynikających z formalnych zasad prawa kanonicznego.

Nie ulega jednak wątpliwości, że była to działalność niezwykle nowatorska, tak przez formę apostolatu pozwalającą na bezpośrednie wejście zgromadzeń w życie różnych grup ludzi jak i przez niezwykłą adekwatność do bieżących potrzeb społecznych. Należy dodać, że za przykładem zgromadzeń kręgu kapucyńskiego zaczęły powstawać w Królestwie i inne podobne grupy, nawiązujące niekiedy do instytucji tercjarstwa i bractw. Dane o nich są jak dotychczas wyjątkowo skąpe i fragmentaryczne.

Na terenie państwa rosyjskiego wyrosły również w ciągu półwiecza cztery interesujące inicjatywy zakonne, niezależne od kręgu kapucyńskiego. Należy zwrócić uwagę na zasięg terytorialny ich formowania się. Łączył się on zarówno z sięgającymi czasów przedrozbiorowych powiązaniami środowiskowymi i kościelnymi tzw. Ziem Zabranych z terenem etnicznie polskim, jak i z różnymi czynnikami determinującymi już w okresie zaborów powstawanie ośrodków polonijnych na terenie całego Cesarstwa. Szczególną rolę odegrała tu kolonia w Petersburgu, związana m. innymi z przeniesioną tamże w r. 1842 Akademią Duchowną. W powyższym kręgu powstała założona w 1856 r. przez przyszłego arcybiskupa warszawskiego — Zygmunta Szczęsnego Felińskiego kongregacja sióstr Rodziny Maryi mająca na celu opiekę nad najbardziej opuszczonymi (starcy i sieroty) w miastach. Rodzina Maryi założyła już w 1862 r. dom w Warszawie i prowadziła (nie ujawniając się jako zgromadzenie zakonne) do 1918 r. szereg placówek charytatywnych tak w Królestwie jak w Cesarstwie. Na terenie zaboru rosyjskiego pracowało przynajmniej ok. 300 sióstr z tego na teren Królestwa przypadało ok. 200. Feliński po swym powrocie z wygnania założył w 1892 r. niezależną gałąź tego zgromadzenia (działającą już jawnie) o analogicznych zadaniach. Do fuzji gałęzi galicyjskiej z częścią gałęzi rosyjskiej doszło dopiero w roku 1919.

Innym zgromadzeniem, które w zaborze rosyjskim nie zaprzestało pracy w okresie kasat, były magdalenki polskie. Założone zostały na wzór analogicznej kongregacji francuskiej przez Ewę Potocką w r. 1862. Pracy unijnej wśród prawosławnych poświęciły się powstałe w 1906 r. w Mohylowie misjonarki św. Rodziny. Podobną inicjatywę, tylko z wyraźniej sprecyzowanym celem wychowawczym, podjęły założone w Białej Cerkwi w r. 1917 benedyktynki czynne, zwane łuckimi.

W 1907 r. urszulanki krakowskie otworzyły w przebraniu świeckim placówkę wychowawczą w Petersburgu. Z fundacji tej, kierowanej przez Urszulę Ledóchowską, powstała z czasem osobna kongregacja Urszulanek od Serca Jezusa Konającego, znana pod potoczną nazwą urszulanek szarych. Poświęciła się wychowaniu młodzieży z warstw najbiedniejszych i pracy charytatywnej. Siostry

prowadziły później sierocińce, świetlice, jadłodajnie, szkoły powszechne i zawodowe. Szczególny nacisk położono na utrzymywanie się zgromadzenia z własnej pracy.

Pod koniec XIX w. i w pierwszych latach XX rozpoczyna się powolne przenikanie do zaboru rosyjskiego sióstr ze zgromadzeń rozwijających się w innych zaborach. Była to jakby fala powrotna, następująca po ogromnym zasileniu rodzin zakonnych w Galicji elementem z Królestwa i Ziem Zabranych, nie tylko w wyniku przesiedlania się całych zgromadzeń, ale również niezwykle dużego stopnia rekrutacji sióstr z terenu państwa rosyjskiego w kongregacjach galicyjskich lub przybyłych tamże z emigracji. Zakładają drobne placówki, najczęściej w przebraniu świeckim, nazaretanki, zmartwychwstanki, felicjanki, pasterki i inne. Pewien przełom przynosi tu „odwilż" roku 1905, owocem której był słynny ukaz tolerancyjny. Osiedlają się wtedy niektóre zgromadzenia w stroju zakonnym jak np. niepokalanki (Szymanów) czy też redemptoryści. Zezwolenie na przyjmowanie pojedynczych osób do nowicjatów (za osobistym pozwoleniem cara) w niektórych wegetujących jeszcze klasztorach przedkasacyjnych, otwiera również ograniczone możliwości reaktywowania życia zakonnego. Niepokalanki np. osiedlają się w Słonimiu w r. 1907 jako bernardynki. Powstaje również ciekawa inicjatywa w obrębie zakonów męskich. W r. 1909 Jerzy Matulewicz, późniejszy biskup wileński, złożył (potajemnie) śluby zakonne na ręce ostatniego żyjącego marianina, dając faktycznie początek nowemu kleryckiemu zgromadzeniu, zachowującemu tylko nazwę i tradycje marianów przedrozbiorowych. Kongregacja miała poświęcić się wychowaniu młodzieży i pracy duszpasterskiej. Na uwagę zasługuje również nasilenie aktywności nielicznych grup innych rodzin zakonnych męskich, szczególnie akcja wielkich misji ludowych prowadzonych przez kapucynów i przybyłych z Galicji redemptorystów, usuniętych z terenu zaboru rosyjskiego w 1910 r.

Tradycyjna opinia o upadku życia zakonnego w Królestwie w okresie pokasacyjnym musi więc ulec, przynajmniej jeśli chodzi o kongregacje żeńskie — radykalnej rewizji. Biorąc pod uwagę choćby bardzo orientacyjne, raczej zaniżone cyfry na ok. r. 1900:

ok. 100 zakonnic ze starych klasztorów „na wymarciu",
ok. 300 szarytek,
ok. 300 ss. Rodziny Maryi i innych zgromadzeń habitowych, (tylko niewielka ich część przekroczyła granicę Królestwa), pracujących w ukryciu,
ok. 7000 skrytek honorackich,

otrzymamy cyfrę ok. 7.600 zakonnic. 1 siostra wypada na ok. 1070 wiernych, gdy przed kasatą na ok. 12.000. Ogólna liczba mieszkań-

ców Królestwa w drugiej połowie XIX w. wzrosła prawie dwukrotnie, liczba sióstr — przeszło dwudziestokrotnie. Nieporównanie wzrósł też zasięg oddziaływania społecznego kongregacji.

*

Ośrodek legalnego i włączonego w normalnie funkcjonującą organizację kościelną życia zakonnego przeniósł się w latach 60-tych do Galicji. Był to jedyny zabór, gdzie w owym okresie wszystkie typy zakonów i kongregacji mogły się rozwijać jawnie i w sposób względnie nieskrępowany. Tu prowadziły ożywioną działalność zgromadzenia powstałe pod berłem rosyjskim: felicjanki, ss. Rodziny Maryi (odłam galicyjskich), serafitki, czy magdalenki. Tu też przeżyły ogromny rozwój służebniczki. Ponadto do Galicji przybyły niedługo po swym uformowaniu zgromadzenia powstałe na emigracji: niepokalanki, nazaretanki i zmartwychwstanki. Niepokalanki (związane od r. 1863 wyłącznie z zaborem austriackim w przeciwieństwie do dwóch pozostałych kongregacji, które rozwinęły się i za granicą) miały od początku sprecyzowane zadanie wychowawcze. Specjalizowały się w prowadzeniu elitarnych pod względem intelektualnym zakładów dla dziewcząt z „warstw wyższych" — pierwotnie ziemiaństwa, później również inteligencji i mieszczaństwa, zakładając równolegle „szkółki ludowe". Nazaretanki posiadały początkowo cele katechetyczno-apostolskie, z czasem zajęły się głównie pracą wychowawczą, częściowo też prowadzeniem zakładów leczniczych. Podobnie prowadzenie internatów i placówek szkolnych charakteryzowało działalność polską zmartwychwstanek, zakładanych z niezwykle bogatym programem apostolatu środowiskowego opartego w pierwszym rzędzie o parafie.

W Galicji — nie licząc formacji „rozłamowych" jak służebniczki czy Rodzina Maryi — powstało 6 nowych zgromadzeń żeńskich.

Założone w r. 1856 we Lwowie ss. Opatrzności odpowiadały celem, pracą i regułą późniejszym warszawskim magdalenkom.

Interesującą i samodzielną działalność podjęły założone w r. 1861 przez Kolumbę Białecką dominikanki trzeciego zakonu pracujące przy parafiach wiejskich. Pewnym novum ich pracy było podjęcie regularnej akcji katechetycznej i nauczania religii zastrzeżonych dotąd dla księży. W r. 1884 powstały józefitki, założone przez proboszcza lwowskiego ks. Gorazdowskiego oparte na III regule św. Franciszka. Ich zadania charytatywne zostały włączone w działalność parafii miejskiej. Rozwijały się głównie w Galicji wschodniej.

W Krakowie w r. 1890 brat Albert (Adam Chmielowski) powołał do życia obok zgromadzenia męskiego — albertynki, oparte

jak i józefitki na tercjarskiej regule franciszkańskiej. Poświęcały się one wraz z braćmi opiece nad największą nędzą wielkomiejską. Podobnie w oparciu o zgromadzenie męskie michalitów — choć wcześniejsze początkami (1893) — uformowały się michalitki. Były one niejako rdzennie polskim odpowiednikiem salezjanek. Prowadziły pracę wychowawczą z ubogimi dziewczętami z dominantą kształcenia zawodowego. Tak albertynki jak michalitki oficjalne zatwierdzenie kościelne otrzymały dopiero w okresie międzywojennym. O założonych w 1894, przez Pelczara ss. Służebnicach Najśw. Serca Jezusowego (sercankach albo pelczarkach) już wspominaliśmy wyżej.

Podobnie jak w dwóch pozostałych zaborach rozwinęły się szarytki. Schematyzmy dla diecezji galicyjskich wykazują:

Lata 1856—1860	Lata 1904—1908
13 placówek — 111 sióstr	49 placówek — 619 sióstr

Szarytki były obok boromeuszek, które osiedliły się tu stosunkowo późno (1877 r.) i w r. 1906 posiadały 12 placówek ze 104 siostrami, jedynym zgromadzeniem w Galicji, którego głównym celem było pielęgniarstwo.

Na terenie zaboru utrzymywało placówki 6 zgromadzeń obcych, przybyłych tu w XIX w. Franciszkanki od Najświętszego Sakramentu tworzące dwa domy autonomiczne, posiadały charakter kontemplacyjny. Dalsze cztery miały wyraźne zadania wychowawcze i prowadziły placówki dla dziewcząt. Szóste — to boromeuszki, które oprócz placówek szpitalno-pielęgniarskich kierowały jedną szkołą średnią.

Praca szkolna zgromadzeń żeńskich wydaje się szczególniej charakterystyczna dla ich rozwoju w Galicji od połowy XIX w. W okresie wcześniejszym niektóre stare rodziny zakonne zajmowały się wprawdzie ubocznie nauczaniem i wychowaniem dziewcząt, jak benedyktynki, duchaczki, klaryski, sakramentki czy wizytki. Istniało nawet polskie XVII-wieczne zgromadzenie wychowawcze ss. prezentek. Nie był natomiast do r. 1857 zupełnie reprezentowany na ziemiach polskich zakon urszulanek, który na zachodzie Europy odegrał w zakresie kształcenia dziewcząt podobną rolę jak jezuici czy pijarzy dla młodzieży męskiej. Nowe formacje w krótkim czasie majoryzują tak liczbą, jak i poziomem nauczania stare szkolnictwo zakonne żeńskie. W zakresie szkolnictwa ludowego największe zasługi położyły felicjanki. Rozwój placówek wychowawczych o randze szkół średnich prowadzonych w Galicji przez nowe kongregacje do r. 1914 ilustruje następująca tabela:

TABELA 4
(Sporządzona na podstawie E. Jabłońska-Deptuła, *Dzieło dydaktyczno-pedagogiczne Marceliny Darowskiej na tle rozwoju szkolnictwa żeńskiego w Galicji 1863—1911*, maszynopis pracy doktorskiej.)

Zgromadzenia obcego pochodzenia, sprowadzone w XIX w.	Rok osiedlenia	Placówki	Zgromadzenia rodzimego pochodzenia, powstałe w XIX w.	Rok osiedlenia	Placówki
Boromeuszki	1877	1	Felicjanki	1866	1
Córki Miłości Bożej	1885	4	Nazaretanki	1885	2
SS. Sacré-Coeur	1843	2	Niepokalanki	1863	4
Urszulanki	1877	5	Zmartwychwstanki	1892	1
SS. Szkolne Notre Dame	1905	2	Rodzina Maryi	1892	1
Razem		14			9

Na terenie zaboru austriackiego przetrwało okres kasat 11 zakonów żeńskich starego typu. Miały one niewiele powołań. Stosunkowo nieco większy wzrost ilościowy wykazują tylko karmelitanki bose, wizytki i benedyktynki, reszta przeżywała okres stagnacji.

Stosunek ilościowy sióstr starych formacji, szarytek oraz osiadłych w XIX w. w Galicji zgromadzeń nowych polskiego i obcego pochodzenia wyglądał w latach 1904—1908 następująco:

TABELA 5
ZAKONY I ZGROMADZENIA ŻEŃSKIE W GALICJI W LATACH 1904—1905
(Sporządzona na podstawie schematyzmów)

Formacja	ilość placówek	%	ilość zakonnic	%	przeciętna zakonnic na klasztor
Stare formacje	18	4,6	506	14,0	28
Szarytki	49	12,6	619	17,4	13
Formacje obcego pochodzenia, przybyłe w XIX w.	20	5,1	426	12,0	21
XIX-wieczne zgromadzenia polskie	304	77,7	1995	56,5	6,5
Razem	391		3546		9

Objaśnienie do tabeli 5 — W tabeli wyodrębnione zostały szarytki, które istniały w Galicji przez cały wiek XIX, ale ze względu na ich specyficzną strukturę i działalność odbijały od zakonów starego typu. Ponadto w zestawieniu nie uwzględnione są albertynki i michalitki, które w owym okresie nie posiadały jeszcze oficjalnego zatwierdzenia kościelnego.

Wzrost ilości zakonnic w zaborze i ich stosunek liczebny do ilości katolików rzymskich w Galicji wyglądał następująco:

ok. 1860 — 1 zakonnica na ok. 3200 katolików
ok. 1905 — 1 zakonnica na ok. 1050 katolików

Przy przeszło dwukrotnym wzroście ludności rzymsko-katolickiej w Galicji w ciągu półwiecza, liczba sióstr wzrosła prawie 8-krotnie. Widzimy, że biorąc pod uwagę ruch zgromadzeń pracujących tajnie, rozwój ten, wbrew ustalonym mniemaniom był znacznie słabszy niż w Królestwie.

Przy typowej dla terenu całej Polski przewadze liczebnej sióstr w warunkach galicyjskich mogły pracować i wzrastać regularne zakony męskie. Osobną pozycję mieli przybyli tu w r. 1820 jezuici. W drugiej połowie stulecia rozwinęli się niezwykle szybko (gdy schematyzmy z ok. r. 1860 notowały 5 domów z 69 zakonnikami, to ok. 1905 r. było 13 domów z 360 zakonnikami). Niedługo po osiedleniu dokonali drobnych wyłomów w obowiązujących przepisach józefińskich, walcząc o wprowadzenie swego *Ratio studiorum*, czyli o autonomię własnych zakładów szkolnych oraz o obsadzenie niektórych parafii. W r. 1835 rozpoczęli akcję wielkich misji ludowych, a następnie, szczególnie po r. 1846 sławnymi stały się misje o. Antoniewicza. Przejściowo w latach 1848—1852 skazani byli na rozproszenie. Akcję misji podjęli ponownie w latach 1853—1855, docierając z nimi poza granice zaboru austriackiego, na Śląsk, do Wielkopolski i na Pomorze. Po 1870 r. prowadzili ożywioną działalność wśród Unitów na Chełmszczyźnie, dokąd udawali się w przebraniu świeckim. Do rozkwitu doprowadził prowincję galicyjską o. Henryk Jackowski (prowincjał w l. 1881—1887). Założył nowy zakład wychowawczy dla chłopców — w Chyrowie, odbiegający daleko od tradycyjnego kolegium jezuickiego. Był też wraz z o. Morawskim inicjatorem dwóch periodyków: wych. od 1882— „Misji Katolickich" i od 1884 — „Przeglądu Powszechnego". Z jego polecenia jezuici rozpoczęli we wszystkich większych miastach galicyjskich akcję rekolekcji dla inteligencji. Pod koniec stulecia jezuici zajęli się organizacją stanowych sodalicji mariańskich oraz tzw. chrześcijańskiego ruchu społecznego — w myśl encykliki *Rerum Novarum*.

W trzeciej ćwierci XIX w. przybyli do Galicji redemptoryści, salezjanie i salwatorianie. Pierwsi, wygnani w 1808 r. z Księstwa Warszawskiego, przestali istnieć na terenie Polski. Do zaboru austriackiego przybyli w 1883 i wsławili się akcjami misyjno-rekolekcyjnymi (zwłaszcza o. Bernard Łubieński). Ok. 1905 r. mieli w Galicji 3 placówki z 49 zakonnikami.

W 1908 otworzyło w Oświęcimiu swą pierwszą placówkę Towarzystwo Salezjańskie, dynamiczne i nowoczesne zgromadzenie wychowawcze. Szybko się polonizuje (w 1904 otwarto nowicjat polski). Ok. 1905 r. posiada 2 domy z 46 zakonnikami.

Drugie młode zgromadzenie obce, które przybyło do Galicji — to salwatorianie (1900 r.), zajmujący się wychowaniem, propagowaniem dobrej prasy i rekolekcji. (Ok. 1905 r. 1 placówka z 7 zakonnikami).

Przed rokiem 1914 na terenie Galicji osiedliły się jeszcze ponadto następujące zgromadzenia: saletyni, Bracia Szkolni, pallotyni, kamilianie. Były to jednak pierwsze paroosobowe zawiązki, które w owym okresie nie odegrały istotniejszej roli w życiu zakonnym zaboru.

Osobno należy wspomnieć o zgromadzeniach pochodzenia polskiego. Jest rzeczą charakterystyczną, że proces ich powstawania, względnie osiedlania się w zaborze następuje nie tylko po nasileniu analogicznego ruchu kobiecego, ale nawet już po ożywieniu życia zakonnego męskiego przez jezuitów i formacje obce.

W r. 1880 osiedliła się tu od dawna uformowana kongregacja zmartwychwstańców. Prowadzili oni dwie placówki wychowawcze: we Lwowie (internat ruski) i w Krakowie. Praca w kraju była jedynie marginesem działalności zgromadzenia, skoncentrowanej w Rzymie, na misji bułgarskiej oraz w szeregu placówek emigracyjnych w Europie i Ameryce.

W ostatnich latach XIX w. powstały w Galicji dwa polskie zgromadzenia pozostające do 1914 r. w stadium organizacji i konstytuowania się prawnego. Albertyni, założeni w r. 1888 przez br. Alberta Chmielowskiego († 1916), rozpoczęli pracę w 1891, zajęli się najgorszą nędzą miejską oraz starcami i upośledzonymi. W okresie I wojny liczyli ok. 40 członków i prowadzili 8 placówek. Biedotą zajęli się również późniejsi michalici, założeni w r. 1897 przez ks. Bronisława Markiewicza († 1912). Kongregacja nawiązywała częściowo do koncepcji salezjańskiej, stanowiąc próbę jej całkowitej adaptacji do warunków polskich, w duchu „pracy organicznej" i „pracy u podstaw". Michalici pracując pierwotnie jako stowarzyszenie świeckie pod nazwą „Powściągliwość i Praca", prowadzili zakłady kształcenia zawodowego dla najuboższej młodzieży. Chociaż mało liczni posiadali przed 1914 r. największą wśród kongregacji Galicji ilość podopiecznych. Oba powyższe zgromadzenia przestrzegały mocno wraz ze swymi gałęziami żeńskimi zasady daleko posuniętego ubóstwa i utrzymywania się z pracy własnych rąk.

Wzrost liczby rodzin zakonnych męskich, klasztorów i zakonników ilustruje tabela:

TABELA 6

(Sporządzona na podstawie schematyzmów — stan ok. 1905.)

	ilość rodzin zakonnych	Placówki		Zakonnicy		Przeciętna na klasztor
ok. 1860 r.	13	62	68%	508	35%	8,2
ok. 1905 r.	19	97	100%	1451	100%	15,0
Wzrost o	+ 6	+35	32%	+ 943	65%	

Objaśnienie do tabeli 6 — W tabeli nie zostali uwzględnieni albertyni i michalici, nie posiadający określonego statutu prawnego kongregacji oraz niektóre zgromadzenia znajdujące się na terenie Galicji w zalążku.

Stosunek zakonników do ilości rzymsko-katolików w Galicji przedstawiał się następująco:

ok. 1860 r. — 1 zakonnik na ok. 1200 katolików
ok 1905 r. — 1 zakonnik na ok. 2600 katolików

Wzrost ilości zakonników nie jest więc proporcjonalny do wzrostu ludności i wykazuje tu stosunek odwrotny niż w wypadku zgromadzeń żeńskich.

*

We wszystkich trzech zaborach dynamikę ruchu zakonnego określało w latach 1850—1914 przede wszystkim powstawanie i wzrost kongregacji żeńskich. Jednakże procesy te przebiegały w każdym zaborze zgoła odmiennie. W zaborze pruskim przeważał zdecydowanie nurt szpitalniczo-pielęgniarski, a po rozproszeniu służebniczek dominują tu szarytki oraz szybko się polonizujące zgromadzenia śląskie. Królestwo, a w dużej mierze i inne skupiska polskie na terenie Cesarstwa, to domena pracy tajnej zgromadzeń nastawionych na apostolat środowiskowy i akcję socjalną, a jednocześnie teren wielkiego rozwoju nowej formy życia zakonnego — grup bezhabitowych. Galicja skupia różne typy habitowych XIX-wiecznych formacji czynnych: społeczno-charytatywnych, szpitalnych i wychowawczych. Te ostatnie, wyparte z innych zaborów rozwijają się na dużą skalę jedynie tutaj. Zabór austriacki jest również jedynym terenem, na którym obserwujemy większy rozwój nowych form życia, działalności zakonów i zgromadzeń męskich.

UWAGI O PROBLEMATYCE SOCJALNEJ POLSKIEGO RUCHU ZAKONNEGO w XIX w.

Warto sformułować niektóre uwagi dotyczące zagadnień społecznych omawianego ruchu zakonnego z lat 1850—1918, zwłaszcza dla okresu drugiej połowy XIX w.

Zdaje się nie ulegać wątpliwości związek ruchu zgromadzeń z socjalną kwestią kobiecą stulecia. Powstająca na ziemiach polskich formacja kapitalistyczna likwidowała stopniowo dawną pozycję kobiet, których życie zamknięte było w ramach tradycyjnego domu i gospodarstwa. Stawiała różne ich grupy wobec konieczności ekonomicznej (w dalszym zaś etapie wobec świadomego wyboru) podjęcia pracy zawodowej, inspirowała ich wielki pęd do wykształcenia i coraz bardziej nasilającą się walkę o uznanie społeczne — również w dziedzinie prawnej — nowego statusu kobiety. W tych warunkach zgromadzenia dawały kobietom afirmację własnej godności i ważności socjalnej, spotęgowaną odniesieniem do wartości religijnych, a jednocześnie stanowiły one płaszczyznę instytucjonalną różnorodnych form działalności, odpowiadających nowym potrzebom i aspiracjom wspomnianej wielkiej części narodu.

Wydaje się znamiennę, że niemal z reguły zawiązanie się zgromadzenia poprzedza jakaś praca społeczna, podjęta przez zespół kobiet, względnie, że założycielki, lub grupy założycielek rekrutują się z osób zaangażowanych w działalność patriotyczną, ekonomiczną, charytatywną czy oświatową. Charakterystyczne są częste spory i konflikty kongregacji żeńskich i ich kierowniczek z zakonami męskimi i niektórymi kręgami kleru świeckiego. Siostry toczą walkę o samodzielne sformułowanie celów i ustaw zakonnych, niezależność organizacyjną, usunięcie kurateli zakonników i księży, a przynajmniej o prawo doboru kierowników czy konsultatorów. Występowały wśród duchownych silne opory przeciw zakonnym grupom kobiecym, mające na ogół właśnie źródło w „feministyczno-emancypacyjnym" charakterze tych ostatnich.

Zachodzi też jakiś związek między „pierwszą falą" powstawania kongregacji żeńskich z lat 50-tych XIX w., a publiczną dyskusją o „kwestii kobiecej" w Królestwie i w Wielkopolsce z lat 30-tych i 40-tych; podobnie też między drugą falą popowstaniową a nasileniem się dyskusji wokół wspomnianego problemu w związku z rozwojem stosunków kapitalistycznych — zwłaszcza w Kongresówce.

Z reguły we wszystkich nowych, rodzimych i napływających zgromadzeniach znajduje recepcję mniej lub bardziej pogłębiony program „odrodzenia narodu i społeczeństwa przez kobiety". Po-

stuluje on oddziaływanie czynne kobiet na wszelkie dziedziny życia. Zgodnie z doktryną katolicką akcentuje się tu przede wszystkim odnowienie rodziny i spotęgowanie roli społecznej żony i matki. Jednocześnie jednak np. zakłady zakonne zajmujące się kształceniem „warstw wyższych" forsują w swych systemach wychowawczych wzór społeczniczki i działaczki „organicznej". Większość zgromadzeń podejmuje od początku działalność w zakresie przygotowania dziewcząt do pracy zawodowej tak umysłowej (przede wszystkim nauczycielki), jak i fizycznej (głównie rzemiosło). Na przełomie XIX i XX w. niektóre zgromadzenia wychowawcze ustalają swoje programy szkolne wyraźnie pod kątem umożliwienia absolwentkom podjęcia studiów wyższych. W pracy na wsi siostry organizują wśród gospodyń wiejskich dokształcanie w zakresie gospodarstwa i higieny, naukę ubocznych zawodów (np. szycia), czytelnictwo, co niewątpliwie rzutowało na pozycję kobiety w społeczności wiejskiej. Zakonnice objęły także działalnością pracujące kobiety „warstw niższych" miast (pomagając m. in. w adaptacji do nowych warunków napływowym elementom wiejskim), dotknięte szczególną dyskryminacją społeczno-ekonomiczną. W pierwszym rzędzie rzuca się tu w oczy praca skrytek w środowiskach fabrycznych, nie należy jednak nie doceniać opieki nad niektórymi mniejszymi grupami, np. wyjątkowo pozbawionych ochrony prawnej — służącymi.

Nie zostały w ogóle rozpoczęte systematyczne badania nad składem socjalnym omawianych zgromadzeń i społecznymi determinantami powołań. Ogólną impresją jest tu stopniowa „urbanizacja" ruchu zakonnego, zachodząca tak w obrębie niektórych zgromadzeń, jak przede wszystkim w wyraźnej przewadze uzyskanej pod koniec stulecia przez kongregacje ściśle związane z miastami. W rodzinach zakonnych nastawionych pierwotnie na rekrutację z ziemiaństwa, zaczyna przeważać zdeklasowana szlachta oraz inteligencja miejska, w pozostałych ilość sióstr pochodzenia robotniczego wzrasta w stosunku do chłopek. Wydaje się, iż stosunkowo najmniejszy dopływ powołań był ze środowisk bogatej burżuazji, przemysłowej i kupieckiej. Biorąc pod uwagę wielką ilość powołań z różnych klas i warstw społecznych, należy podkreślić walor ideowo-konfesyjny ruchu. Należy wprawdzie liczyć się z tym, że u „warstw niższych" wstąpienie do klasztoru mogło być traktowane jako swoistego typu awans społeczny, a niekiedy nawet jako poprawienie sytuacji materialnej. W omówionych warunkach w dwóch w każdym razie zaborach prześladowania i represje niweczyły w wielkiej mierze przywileje stanu zakonnego, a tam gdzie podejmowano pracę tajnie znikało też samo wyróżnienie sióstr z otaczającego społeczeństwa. Ruch zakonny (mimo pozorów przeciw-

nych) zawierał silne tendencje demokratyzacji, tak w obrębie samych zgromadzeń, jak i w stosunku ich do laikatu. Pierwsze przejawiały się w powstawaniu kongregacji o ustalonej rekrutacji ze środowiska chłopskiego czy robotniczego, oraz w tworzeniu się rodzin zakonnych bez określonych założeń rekrutacyjnych, natomiast jednochórowych. Zbliżenie do laikatu sposobem życia, czy typem zarobkowania (charakterystyczne przede wszystkim dla skrytek, służebniczek, albertynek i michalitek), przybrało o wiele mniejszy zasięg, w dużej mierze na skutek wpływów hierarchii kościelnej. Ogólnie nie zostały przełamane postawy patronalistyczne wobec środowisk „podnoszonych", charakterystyczne dla działalności społecznej tego okresu. Elitaryzm szeregu zgromadzeń (związany w pewnej mierze ze strukturą dwuchórową) i ich hierarchizacja w zależności od powiązań z określonymi grupami społeczeństwa, uzasadniona zwykle różnicami poziomu intelektualnego, były zjawiskami bardzo trwałymi.

Program społeczny zgromadzeń polskich i ich prace powiązane były mocno z ruchem, który w drugiej połowie XIX w. przybrał nazwę „pracy organicznej" i „pracy u podstaw". Szerzenie oświaty, przygotowanie do zawodu, formowanie właściwego stosunku do pracy, różnorodne formy opieki społecznej i lekarskiej — wszystko to tkwiło silnie w nurcie ogólnych przemian ekonomiczno-socjalnych i ideowych dokonujących się w kraju. Można wskazać szereg zgromadzeń rozwijających się bezpośrednio pod patronatem określonych środowisk działaczy „organicznych": służebniczki wielkopolskie (długoletnim ich komisarzem był Jan Koźmian), felicjanki w Królestwie (Towarzystwo Rolnicze), felicjanki i w znacznej mierze niepokalanki — w Galicji (krąg Leona Sapiehy) i in. Pewne modyfikacje tej prawidłowości wnoszą niektóre koncepcje romantyczne w ideologii zgromadzeń oraz bynajmniej niejednolity ich stosunek do sprawy walk wyzwoleńczych i ugody z rządami zaborczymi. Akcja społeczna była oczywiście zespolona w działalności kongregacji z podstawowym programem odrodzenia religijnego narodu. Postawę patriotyczną zakonów i ich prace nad podtrzymywaniem polskości charakteryzowało połączenie w specyficzną całość elementów ideologii metod „organicznych" z kultywowaniem tradycyjnych wzorów katolicko-narodowych.

Na szczegółowsze badania czekają dotąd zagadnienia:

1. Kręgów, w których powstawały i pod których opieką rozwijały się polskie kongregacje: struktury społecznej tych grup, ich ideologii i stanowiska politycznego. Ważną wydaje się tu kwestia ciągłości względnie zrywania powiązań między zgromadzeniami a określonymi środowiskami „patronów".

2. Społecznych podstaw napływu powołań — zwłaszcza spośród „warstw niższych".

3. Kręgów organizacji religijnych i środowisk formowanych przez same zgromadzenia: grup tercjarskich, bractw, sodalicji, stowarzyszeń wychowanków i wychowanek oraz innych.

OKRES 1918–1945

Po odzyskaniu własnego bytu państwowego zakony i zgromadzenia rozpoczęły pracę w zupełnie odmiennych warunkach prawnych. Wchodząca w życie reforma prawa kanonicznego postawiła rodziny zakonne wobec konieczności ujednolicenia reguł i konstytucji. Konkordat z r. 1925 zagwarantował zakonom bazę ekonomiczną (prawo nabywania i administrowania majątkiem), która ułatwiała im działalność religijno-społeczną.

Konsekwencją zdobycia niepodległości było rozszerzenie się zakonów i zgromadzeń skupionych głównie w zaborze austriackim — na terenie całego państwa. Aktywizują się jako centra ruchu zakonodawczego i tereny licznych fundacji Wielkopolska oraz kresy północno-wschodnie. Jako terytorium niezwykle ożywionej działalności zgromadzeń — przede wszystkim żeńskich — wyodrębnia się Górny Śląsk. Specyfikę tego kręgu zakonnego wyznaczają gałęzie czynnych kongregacji sióstr śląskich, uzyskujące autonomię organizacyjną na zasadzie polskiej przynależności narodowościowej. Dysproporcje rozmieszczenia terytorialnego, spowodowane zaborami, w dużej mierze jednak pozostają. Cztery diecezje dawnej Galicji skupiały w r. 1937 — 154 domy zakonne męskie (45% całości) i 2.726 zakonników (42% całości) oraz 780 domów zakonnych żeńskich (40,3% całości) i 7.023 siostry (36% całości). Cyfry powyższe obrazują jednocześnie duży wzrost powołań — blisko dwukrotne zwiększenie liczby obu grup zakonnych na danym terytorium w stosunku do okresu przed pierwszą wojną światową.

W Polsce dwudziestolecia międzywojennego formuje się 13 nowych zgromadzeń żeńskich i 7 męskich. Kongregacje sióstr (w pewnej mierze i męskie) nawiązują wyraźnie w zadaniach i formach działalności — najczęściej charytatywnej i wychowawczej — do nurtu XIX-wiecznego. Zjawisko powyższe jest bardzo znamienne. Można je rozpatrywać bądź w aspekcie pozostawionej przez zabory partykularyzacji życia zakonnego, bądź rozpoczynającego się procesu względnej stagnacji zgromadzeń powstałych w ubiegłym stuleciu.

Tabela 7

POLSKIE ZGROMADZENIA MĘSKIE POWSTAŁE W OKRESIE 1918—1939

Nazwa	Rok powstania	kleryckie	laickie	Cel
1. Bracia Misjonarze Kresowi	po 1918		+	misyjno-apostolski
2. Bracia Serca Jezusowego	1920		+	zrzeszało kościelnych i organistów, pomoc w kancelariach parafialnych, kolportaż prasy, posługi w pałacach bisk. i seminariach
3. Bracia Opieki św. Józefa	1928		+	wychowanie i przysposobienie do zawodu ubogich chłopców, przytułki, pomoc w duszpasterstwie
4. Marianum (Towarzystwo Maryi Niepokalanej Królowej Polski)	1928	+		różne formy apostolatu, m. in. w ramach parafii, szczeg. zajęcie się prasą i sprawami kultury katolickiej
5. Stanisławici	1928	+		nawiązanie do celów marianów przedrozbiorowych
6. Chrystusowcy	1932	+		apostolstwo na emigracji, duszpasterstwo, praca kulturalno-społeczna
7. Samarytanie	1934		+	praca charytatywno-szpitalna z najuboższymi i najbardziej upośledzonymi

Objaśnienie do tabeli 8. Tabela niniejsza, podobnie jak 7, oparta została o pracę J. Bara, *Polskie zakony*, „Prawo Kanoniczne", IV, 1961. Zaczątkiem kongregacji SS. Wspólnej Pracy było założone w r. 1911 we Włocławku zgromadzenie bezhabitowe, działające pod nazwą „Stowarzyszenie Kobiet Pracujących Rzymsko-Katolickiego Wyznania". SS. Najśw. Duszy Chrystusa Pana, aż do formalnej erekcji w r. 1949 działały jako „Katolickie Stowarzyszenie dla pogłębienia wewnętrznego życia religijnego ku czci Przenajświętszej Duszy Chrystusa Pana".

Tabela 8
POLSKIE ZGROMADZENIA ŻEŃSKIE POWSTAŁE W OKRESIE 1918—1939

Nazwa	Rok powstania	Cel
1. Franciszkanki Służebnice Krzyża	1918	Praca nad ociemniałymi, rekolekcje
2. Pasjonistki	1919	praca wychowawcza (nad starszymi i zaniedbanymi dziewczętami) i charytatywna
3. Loretanki	1920	propagowanie katolickiej książki i prasy, prowadzenie drukarni
4. Karmelitanki Dzieciątka Jezus	1921	apostolstwo i praca z najuboższymi
5. SS. Wspólnej Pracy	1922	cel b. szeroki, prace społeczno-oświatowe, dzieła miłosierdzia, praca w parafii
6. Eucharystki	1923	organizowanie zakładów wychowawczych (Kresy)
7. SS. Najśw. Duszy Chrystusa Pana	1923	prowadzenie przedszkoli, świetlic, obsługiwanie kościołów parafialnych
8. Benedyktynki-Samarytanki	1926	opieka nad kalekami i wenerykami
9. Marianum	1928	vide zgromadzenie męskie
10. Betanki	1930	prowadzenie gospodarstwa na plebaniach, usługi porządkowe w parafiach
11. Dominikanki Misjonarki Jezusa i Marii	1932	apostolsko-misyjne
12. Antoninki	1933	pielęgnowanie chorych, szczególna opieka nad położnicami i niemowlętami
13. Terezjanki	1936	wychowanie i kształcenie dziewcząt i chłopców, pomoc w prowadzeniu bractw

Zgromadzenia męskie, przybyłe do Polski w okresie międzywojennym, to zgromadzenia kleryckie: werbiści (przybyli w 1919 r.), oblaci Maryi Niepokalanej (1920), misjonarze Ducha św. (1921), misjonarze św. Rodziny (1921), pasjoniści (1923), orioniści (1924), sercanie (1928), ojcowie misji afrykańskich (1931), krzyżowcy (1935), Towarzystwo św. Pawła (1936).

Ze zgromadzeń żeńskich przybywają gałęzie kobiece istniejących oraz aktualnie osiedlających się w Polsce organizacji męskich: salezjanki (1922), orionistki (1932), pallotynki (1934), ss. Rodziny św. z Bordeaux — gałąź oblatów NMP (1934), Towarzystwo św. Pawła (1936). Dochodzą tu jeszcze franciszkanki Rodziny Maryi (1922) i kilka zgromadzeń, które znalazły się w granicach państwa polskiego, na wyzwolonej części Śląska. Przeważają zgromadzenia wychowawcze.

Wyraźną różnicę w stosunku do okresu sprzed pierwszej wojny światowej widzimy przede wszystkim w strukturze zakonów męskich. Następuje szybki wzrost zgromadzeń kleryckich obcego pochodzenia, reprezentujących nowe lub zmodernizowane typy działalności apostolskiej (misjonarskiej, wychowawczej, kulturalno-oświatowej). Również rozwija się wcześniej osiedlona w Polsce grupa zakonów z salezjanami na czele, posiadająca przed 1914 r. zaledwie kilka placówek na terenie Galicji. Pod koniec lat 30-tych stanowi ona blisko 1/4 ogółu zakonników. Włączając tu jezuitów i niektóre formacje polskie, jak np. marianów, należy stwierdzić, że klerycko-apostolski typ zakonów i zgromadzeń męskich dominuje zdecydowanie w dwudziestoleciu międzywojennym i wydaje się charakterystyczny dla ówczesnej formacji kościelnej (powyższe grupy stanowią łącznie w r. 1939 blisko połowę liczby zakonników w Polsce).

Włączając tu intensywne procesy polonizacyjne zachodzące w nowego typu zgromadzeniach męskich obcego pochodzenia, zjawiska powyższe zdają się wskazywać na o wiele szybsze załamanie się specyfiki XIX-wiecznej polskiego ruchu zakonnego męskiego niż w przypadku wspólnot kobiecych. Załamanie to łączyło się z jednej strony ze zmianą warunków rodzimych formowania się ruchu, m. in. ze znacznymi po r. 1918 możliwościami zaangażowania się duchowieństwa w działalność publiczną, z drugiej zaś z nieskrępowaną infiltracją zewnętrznych wpływów kościelnych — ideowych, organizacyjnych i kulturalnych.

Zwróćmy z kolei uwagę na dziedziny pracy zakonów w dwudziestoleciu. Zakony i zgromadzenia męskie prowadziły w r. 1937 99 parafii rzymsko-katolickich na ogólną liczbę 5.125, a więc zaledwie 1,8%, gdy księża zakonni stanowili ok. 8% duchowieństwa. Liczba zakładów szkolnych prowadzonych przez zakonników nie

była duża. Wynosiła w sumie 68 przy czym charakterystyczną jest koncentracja na szkołach średnich: 48 gimnazjów i małych seminariów na 8 szkół podstawowych i 12 zawodowych — najczęściej przysposobienia rzemieślniczego. Zakonnicy prowadzili też 65 placówek typu internatów, sierocińców oraz 41 szpitalnych i ambulatoryjno-charytatywnych. Siostry posiadały ok. 3500 placówek wychowawczych w tym 2704 żłobki i przedszkola, 228 szkół podstawowych, 46 gimnazjów i 99 szkół zawodowych oraz 204 zakłady w rodzaju sierocińców, internatów i przytułków. Obsługiwały 267 szpitali i ok. 600 placówek ambulatoryjno-charytatywnych. Działalność ta tkwiła korzeniami w społecznym ruchu XIX w. Natomiast znamienne dla dwudziestolecia wydają się cyfry związane z prasą katolicką. W r. 1937 21 zakonów męskich (prawie połowa całości) wydawało 59 tytułów prasowych, 7 zgromadzeń żeńskich wydawało łącznie 12 tytułów prasowych — razem 71 periodyków. Na ogólną liczbę 31 drukarni katolickich w rękach kongregacji zakonnych znajdowało się 14.

Zakony prowadziły szereg stowarzyszeń środowiskowych różnego typu. W latach 30-tych włączyły się czynnie w działalność Akcji Katolickiej. Pominięta tu została praca misyjna kongregacji polskich poza granicami kraju, przede wszystkim wśród emigracji zarobkowej.

Tuż przed wybuchem II wojny światowej liczba zakonników w Polsce wynosiła ok. 6.500, a zakonnic ok. 17.000 (nie uwzględnione tu zostały istniejące nadal, choć od roku 1908 znacznie zmniejszone liczebnie, zgromadzenia ukryte).

W r. 1937 przy szacunkowej liczbie 22.100.000 katolików obrządku łacińskiego w obrębie państwa polskiego

1 zakonnik przypadał na ok. 3.400 katolików
1 zakonnica na ok. 1.400 katolików

Są to cyfry wyższe niż dla Galicji w pierwszym dziesięcioleciu XX w. W skali ogólnopolskiej oznaczają znaczny wzrost liczebny zgromadzeń i zakonów, szczególnie męskich.

*

Działania wojenne, a następnie okres pięcioletniej okupacji przerwały normalny rozwój zakonów. Nie znaczy to bynajmniej, że przestały być aktywne. Tak kongregacje męskie jak żeńskie włączyły się w nurt podziemnej pracy, szczególnie oświatowej i społecznej. Położenie zgromadzeń zakonnych w Generalnej Gubernii było znacznie lepsze niż w częściach państwa polskiego, które przyłączone zostały do Rzeszy (Śląsk, Wielkopolska, Pomorze). Na tych ostatnich terenach polskie zgromadzenia zostały

zlikwidowane, zezwolono na pozostanie tylko tym ich członkom, którzy podpisali listę narodowości niemieckiej. Oficjalnej akcji wysiedlenia do Gubernii uniknęły też osoby zakonne, które zdecydowały się na ukryty apostolat w stroju świeckim. Zdemaskowany zakonnik czy zakonnica z reguły był wywożony (jako niebezpieczny element polski) do obozów pracy czy zagłady.

Na terenie Generalnej Gubernii zgromadzenia zakonne nie zostały oficjalnie zniesione, ale okupanci starali się wszelkimi sposobami utrudnić im życie i uciąć możliwości działania. „Niebezpieczne jednostki" były bezwzględnie więzione, i likwidowane. Niemniej zakony położyły znaczne zasługi na kilku polach:

1. akcji pomocy wysiedleńcom z terenu Rzeszy, a po r. 1944 wysiedlonej ludności Warszawy;

2. akcji przechowywania Żydów, a zwłaszcza ratowania od zagłady dzieci żydowskich oraz ukrywania innych osób poszukiwanych przez władze niemieckie;

3. akcji tajnego nauczania, tak na szczeblu szkół średnich, prowadzonych we własnym zakresie (komplety), jak na szczeblu szkolnictwa wyższego, użyczając lokalów klasztornych — zwłaszcza w Warszawie;

4. akcji magazynowania i dostarczania żywności oraz lekarstw oddziałom walczącym z okupantem.

5. Zakonnicy zaangażowani byli w oddziałach partyzanckich i powstańczych jako kapelani.

6. Zarówno męskie jak żeńskie kongregacje brały czynny udział w akcji niesienia pomocy rannym w latach 1939—1944, a zwłaszcza w czasie Powstania Warszawskiego.

Działalność zakonów i zgromadzeń w okresie 1939—1945 nie jest opracowana, dlatego trudno coś więcej podać poza zasygnalizowaniem kilku ważniejszych kierunków pracy rodzin zakonnych, które w tragicznych chwilach przeżywanych przez naród polski wykazały swój patriotyzm.

Według danych orientacyjnych, zebranych w r. 1947, zginęło 521 zakonników, w tym 270 ojców (16% ogółu księży zakonnych). 673 zakonników było ponadto więzionych. Szczególnie dotkliwe straty ponieśli jezuici, misjonarze św. Wincentego, misjonarze św. Rodziny, redemptoryści i franciszkanie konwentualni.

Spośród zgromadzeń żeńskich najbardziej ucierpiały szarytki narażone szczególnie na niebezpieczeństwo w swej pracy szpitalno-pielęgniarskiej. Łącznie zginęło 247 zakonnic, więzionych było 475, a wysiedlonych 3.781 (27,6%).

*

Po r. 1945 zakony i zgromadzenia w Polsce przystąpiły do pracy w zgoła odmiennych warunkach historycznych, społecznych a nawet geograficznych (zmiana granic). Badania prowadzone nad ich dziejami w ostatnim dwudziestoleciu znajdują się w zupełnym zaczątku.

Ewa Jabłońska-Deptuła

UWAGI BIBLIOGRAFICZNE

Zbiorcze omówienia dziejów zgromadzeń w Polsce w XIX i XX w. dają: Wł. Szołdrski, *Zakony i zgromadzenia zakonne w Polsce*, Lublin 1934; M. Pirożyński, *Zakony żeńskie w Polsce*, Lublin 1935; tenże, *Zakony męskie w Polsce*, Lublin 1937; J. Bar, *Polskie zakony*, „Prawo Kanoniczne", IV (1961).

Literatura do poszczególnych zakonów i kongregacji — o niewielkiej na ogół wartości naukowej — jest ilościowo bardzo duża i trudno ją tu omawiać. Pewien jej wybór można znaleźć w cytowanej pracy Bara oraz w artykułach: K. Górski, *Dzieje życia wewnętrznego w Polsce — wiek XIX i początek XX w.*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", XI (1964), z. 4; E. Jabłońska-Deptuła, *Szkice z dziejów formowania się polskich kongregacji żeńskich oraz ich programu społecznego w w. XIX*, „Roczniki Humanistyczne", XII (1964), z. 2. Szereg pozycji z tej dziedziny publikuje też „Nasza Przeszłość".

Dla uzyskania danych cyfrowych odnośnie zakonów i ich stosunku liczbowego do ludności wykorzystano następujące pozycje, poza wyż. cytowanymi zbiorczymi: T. Długosz, *Kościół w Polsce (Stan obecny w świetle cyfr)*, Lwów 1920, odb. z „Przeglądu Teologicznego"; *Historia Polski PAN*, T. III, cz. 1, Warszawa 1963; P. Kubicki, *Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i Ojczyzny w latach 1861—1915*, t. III, Sandomierz 1933; L. Lesceur, *L'Église Catholique en Pologne sous le gouvernement Russe*, T. 1, Paris 1876; M. Pirożyński, *Zakony żeńskie w Polsce 1939—1945*, „Homo Dei", XVII (1948), nr 3; M. Pirożyński — St. Szczęch, „Rocznik Statystyczny Kościoła katolickiego w Polsce", R. I — 1937, Lublin 1938. Schematyzmy diecezji: gnieźnieńskiej za r. 1863 i 1909, poznańskiej — jw., krakowskiej za r. 1860 i 1908, lwowskiej za r. 1858 i 1904, przemyskiej za r. 1857 i 1904, tarnowskiej za r. 1856 i 1906; A. Schletz, *Zarys historyczny zgromadzenia SS. Miłosierdzia w Polsce*, „Nasza Przeszłość", XII (1960); W. Szołdrski, *Danina krwi zakonnej 1939—1947*, „Homo Dei", XVI (1947), nr 6; B. Wilk, *O. Honorat Koźmiński a polskie Stany Doskonałości Chrześcijańskiej w latach 1854—1908*, Warszawa 1952, cz. 1 i 2 (Dokumenty) w maszynopisach oo. Kapucynów w Warszawie.

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

DWADZIEŚCIA LAT „NASZEJ PRZESZŁOŚCI"

Dwadzieścia lat istnienia czasopisma to nie jest mało, szczególnie jeśli jest ona pracą pionierską i nie ma stałego i pewnego oparcia w funduszach. Nie ma większych trudności w zorganizowaniu w Polsce czasopisma naukowego, jeśli się płaci honoraria. Inaczej jest, jeśli praca wykonywana jest bezinteresownie. A mimo to ks. prof. Alfons Schletz zdołał pismo takie stworzyć i utrzymać. Dwadzieścia lat — to całe pokolenie naukowe, powiedzmy nawet więcej w naszym wypadku: to schyłek jednego pokolenia i początek drugiego.

Od dawna zwracano uwagę na paradoksalną sytuację jaka panowała w Polsce, gdzie nie było ani przed pierwszą wojną światową, ani w okresie międzywojennym czasopisma poświęconego historii Kościoła, takiego, jakie się ukazują w każdym kraju katolickim na Zachodzie. Przyczyn było wiele: nie odczuwano tej potrzeby może dlatego, że wiele prac z zakresu historii Kościoła ukazywało się w czasopismach ogólnych. Działo się to m. in. także dlatego, że historycy Kościoła zamknęli się w rozprawach i przyczynkach erudycyjnych albo poświęcali swe siły historii gospodarczej i politycznej Kościoła. Życiem wewnętrznym nie zajmowano się wcale, historią teologii mało: dla tej niewielkiej ilości prac, jaka powstawała w tych dziedzinach wystarczały łamy kilku czasopism teologicznych. Ale właściwie główną przyczyną braku czasopisma historycznego poświęconego historii Kościoła był brak człowieka, inicjatora, który by istniejące dążenia i potrzeby przekuł na formę publikacji naukowych. Ta inicjatywa zrodziła się we Lwowie w czasie II wojny światowej a zrealizowana została przez ks. dr Alfonsa Schletza po powrocie do Krakowa w r. 1946.

Wtedy to, z datą 8 września 1946 r. ukazał się pierwszy tomik „Naszej Przeszłości". Inicjator wobec ataków ludzi nieżyczliwych znalazł oparcie w osobie prof. dr Stanisława Łempickiego, który autorytetem swoim osłonił powstające czasopismo. Pierwszy skład autorów wykazuje znaczną przewagę tego środowiska, z którego wyszedł sam redaktor. Powoli rośnie udział innych środowisk, tak iż tom IV, poświęcony uczczeniu ks. prof. Józefa Umińskiego zgromadził liczny zastęp autorów. Był to tom w pewnym stopniu reprezentacyjny, zawierający jak przystało na księgę pamiątkową prace rozmiarami niewielkie, ale konstruktywne i twórcze. Był to tom ostatni przed kilkuletnią przerwą. Na-

stępny ukazał się w r. 1957. Odtąd ks. Schletz wydaje co roku dwa tomy i to pokaźne. Dzięki poparciu Ministerstwa Kultury i Sztuki przydział papieru w lepszym gatunku umożliwia nie tylko druk, ale i rozprowadzenie czasopisma w ośrodkach polonijnych za granicą. Poparcie księdza kardynała Wyszyńskiego umożliwiało regularne ukazywanie się tomów i udział licznych autorów duchownych, w tym także biskupów polskich.

Charakter czasopisma po przerwie uległ zmianie — nie programowej, ale faktycznej. Dawne pokolenie historyków Kościoła, które publikowało swe prace w okresie międzywojennym a nawet i wcześniej, schodzi z pola pracy, drukuje coraz mniejsze prace i coraz rzadziej — by wreszcie zamilknąć. Przychodzą na to miejsce ludzie młodzi, zarówno duchowni, jak i świeccy. Do r. 1959 pisało w „Naszej Przeszłości" 99 autorów w tym 47 świeckich, czyli prawie połowa. Dwóch autorów było obcych: jeden Francuz i jeden Czech.

Prace młodych autorów, zarówno duchownych jak i świeckich, wnoszą nowy ton do pisma: są one przeważnie obszerne, o charakterze materiałowym lub przyczynkarskim, przynoszą rzadko elementy konstrukcji lub syntezy. Jest to cecha badaczy młodych i niewyrobionych. Źle by było, gdyby tak miało pozostać. Ale mamy nadzieję, że to chyba zjawisko przejściowe, związane z ogólnym kryzysem inteligencji w Polsce, gdzie szereg roczników zostało wytępionych przez wojnę i okupanta i powstała luka. Kulturę polską w spokoju budować będą dopiero ci, którzy zaczęli studia podczas wojny lub po niej, więc dziś ludzie czterdziestokilkuletni najwyżej. Odchodzą ci, którzy zbliżają się do siedemdziesiątki lub ją przekraczają. W środku nadal jest luka. I tym większą zasługę mają ci, którzy nie zrażając się trudnościami kształcą w swych czasopismach pokolenie, zaczynające dawać prace w pełni już dojrzałe.

„Nasza Przeszłość" drukuje prace różnego typu i dotyczące różnych okresów dziejowych. To jest dobrze. Nie ma ona charakteru sztywnego. Od czasu do czasu wychodzą numery specjalne: prymasowski (VIII), poświęcony zgromadzeniom założonym przez św. Wincentego à Paulo (XI—XII), historii pijarów (XV), rocznicy przybycia do Polski jezuitów (XX), pismom Brata Alberta (XXI), Ziemiom Zachodnim (XXII).

Tematyka prac obejmuje szeroki zakres, ale w nierównym stopniu poszczególne dziedziny są reprezentowane w czasopiśmie. Przyczyną jest brak pracowników w poszczególnych działach. Tak więc więcej jest prac z zakresu historii średniowiecznej niż nowożytnej, a stanowczo prac z historii najnowszej jest w stosunku do potrzeb za mało. Piękny przełom stanowi ostatni tom, XXII, przedstawiający dzieje kościelne na Ziemiach Zachodnich od 1945 r.

Hagiografia — szczególnie śriedniowieczna — jest dość obficie reprezentowana, tak samo biografie, przy czym redakcja zaczęła publi-

kować niewielkie artykuły biograficzne, stanowiące uzupełnienie *Polskiego Słownika Biograficznego.* Przyjąć to należy z uznaniem, gdyż szereg innych dziedzin otrzymuje takie właśnie uzpełnienia, zarówno terytorialne (Warmia i Mazury) jak i „fachowe" (księgarze, bibliotekarze i bibliofile).

Historia zakonów, które wygasły na ziemiach polskich, jest reprezentowana obficie, obok tego osobne tomy poświęcone bywają poszczególnym zakonom istniejącym. Mało stosunkowo miejsca zajmują prace z zakresu prawa kościelnego i ustroju, może dlatego, że nadal w tej dziedzinie przeważa kierunek badań formalno-prawny, nie uwzględniający problematyki społecznej. Bardzo mało w stosunku do potrzeb jest prac z zakresu historii teologii. Jednym — słabym zresztą — wytłumaczeniem może tu być trudność dostępu do książek zagranicznych. Ale trzeba też przyznać, że wszędzie w Europie historia teologii, szczególnie moralnej, pozostała znacznie w tyle za innymi dziedzinami historii Kościoła i dopiero teraz zaczyna się budzić z marazmu, w jaki pogrążyła się w końcu XVIII w. Doniosłe znaczenie posiadają tu wydziały teologiczne i wyższe uczelnie katolickie, gdzie badania teoretyczne mogą być uprawiane z większym powodzeniem, niż w seminariach duchownych, mających nastawienie praktyczne.

Dość dużo prac poświęconych jest historii kultury i oświaty, tym bardziej, że niektóre zakony oddawały się tej dziedzinie. Niewiele prac dotyczy historii liturgii, którą naprawdę zaczął na wielką skalę uprawiać dopiero o. Paweł Sczaniecki OSB. Historia życia wewnętrznego reprezentowana jest przeważnie przez publikacje tekstów i niewielkie rozprawy. Czasem wykazują one brak fachowego historycznego przygotowania u autorów, którzy traktują o duchowości zakonów. Dziedzina ta jest trudna i wymaga zrozumienia historycyzmu jako procesu zmiennego, oraz krytycznej analizy terminologii, która nie zawsze miała to samo znaczenie, co dziś, w naszym potocznym języku. Dział ten, tak ważny, nadal jest uprawiany przez nielicznych badaczy, chodzących w pojedynkę.

Historii politycznej Kościoła jest mało i nie ma czego żałować. Zajmowano się nią w poprzednich okresach bardzo wiele. Na czasy zaś nam bliskie, schyłek XIX i początek XX w. jeszcze za wcześnie. Trzeba tu dystansu i otwarcia się archiwów.

Historia parafii zajmuje sporo miejsca i jest polem występowania autorów pracujących nieraz w warunkach trudnych, na prowincji. Przynoszą oni dane materiałowe, które kiedyś historycy tworzący syntezę będą spożytkowywać w sposób porównawczy.

Czasopismo zamieszcza mało recenzji. Może to i dobrze. Recenzji pisze się w Polsce i drukuje bardzo dużo. Lepiej tedy, że Redaktor skupia główny swój wysiłek na druku prac większych. Chciałoby się, by więcej mógł zamieszczać prac konstrukcyjnych i publikacji tekstów

z zakresu życia wewnętrznego, których wydobywają mało nawet historycy zakonów. To są życzenia, które zapewne podziela Redakcja, nie mogąc w danej chwili ich spełnić.

Przeglądam raz jeszcze tom XXII „Naszej Przeszłości" i nie moge wstrzymać się od entuzjazmu. Co za pasjonująca lektura, te dzieje objęcia przez Kościół polski odwiecznych polskich ziem, te trudności organizacyjne, ludzkie i materialne. Czyta się te dzieje, których byliśmy świadkami, jak powieść, te akta urzędowe i ten komentarz historyków są czymś najbliżej przeżytym. Ks. arcybiskup Bolesław Kominek dał słowo wstępne, ks. bp Wincenty Urban — rys dziejów archidiecezji wrocławskiej 1945—1965, ks. Jan Dola — kościoła na Opolszczyźnie 1945—1965, ks. M. Chorzępa — w Ziemi Lubuskiej i na Pomorzu Zachodnim 1945—1965, ks. Antoni Baciński napisał dzieje diecezji gdańskiej 1945—1965, ks. bp Jan Obłęk — diecezji warmińskiej, 1945—1965. To praca monumentalna, którą trzeba przeczytać od deski do deski, pomnik niespożytej polskiej energii i siły ducha.

Redagowanie czasopisma naukowego jest rzeczą trudną a powodzenie zależy w wielkiej mierze od osoby redaktora. Redaktor — o czym się czasem zapomina — nie ma być recenzentem ani korektorem, ani nie ma narzucać autorom swego widzimisię. Tego braku czy tych braków nie ma ks. Alfons Schletz. Autor jest czasem człowiekiem nieśmiałym i trzeba umieć go zachęcać. Ten stosunek życzliwy, ludzki, gorący do pracy innych jest źródłem powodzenia „Naszej Przeszłości". Nie ma w niej konformizmu, który jest największym niebezpieczeństwem pracy naukowej w czasach naszych. Nie chodzi o to, by nie odchylać się od prawd wiary katolickiej, jakby ktoś mógł myśleć. Chodzi o konformizm w postaci narzucania poglądów starych, wielkich autorytetów. „To już powiedział inaczej Abraham" (oczywiście profesor Abraham) albo „Fijałek miał zdaje się inny pogląd". Takie *adagia* lub podobne zabijają wszelką samodzielną twórczość. Autorzy wzorem bojaźliwego redaktora trzymają się podręcznika i wolno im tylko w szczegółach poprawiać ogólnie przyjęte poglądy z zaznaczeniem, że nie kwestionują samej ich istoty. Tak zamiera wszelka myśl samodzielna i wszelka twórczość. W historii Kościoła u nas w chwili obecnej kostnienie konformizmu jest może mniej niebezpieczne, gdyż odeszło tak wielu starych historyków. „Nasza Przeszłość" to organ myśli nieskostniałej, bez nawyków konformizmu, otwarty na nowe badania i nowe wyniki. Jest to wielka zasługa ks. prof. Schletza.

Każde dobre czasopismo musi oscylować między Scyllą a Charybdą. Jeżeli Scyllą jest konformizm, to Charybdą mecenat. Mecenat jest rzeczą wielką i szlachetną, ale czasem staje się ciężarem. Mecenas szlachetny i hojny umie wyrzec się wszelkiego własnego udziału w pracy, której kierownikowi zaufał. Przy dawnych fundacjach klasztorów ciągłe mieszanie się fundatora czyli mecenasa w szczegóły wykonania para-

lizowało zamierzone dzieło. Numer czasopisma nie jest świątynią czy klasztorem, nie ma fundatora, ale jest coś w tym wielkodusznym akcie ofiary, co wymaga także wyrzeczeń. Tak, jak i od autora wymaga się wyrzeczeń.

„Nasza Przeszłość" wkracza w dwudziesty pierwszy rok swego istnienia, u progu nowego millenium. Życzymy, by w drugim okresie swego istnienia miała autorów jeszcze więcej i lepszych, mecenasów szlachetnych i hojnych, współpracowników bezinteresownych i bez obrazy przyjmujących uwagi Redakcji.

Jest „Nasza Przeszłość" jednym z czołowych osiągnięć katolicyzmu polskiego w minionym dwudziestoleciu, osiągnięciem rzetelnym i twórczym. Jest dziełem jednego człowieka, który umie w całej pełni redagować czasopismo naukowe. Życzymy mu, by miał więcej pomocników i z czasem znalazł następców. Bo i o tym trzeba myśleć, bez względu na to, iż widzimy jeszcze długie lata pracy przed Redaktorem.

Karol Górski

LISTY DO REDAKCJI

List poniższy, nadesłany na ręce Redakcji, przyczyni się mamy nadzieję, do lepszego zrozumienia stanowiska Autorów książki „Philosophie à l'heure du Concile", *której fragmenty zamieściliśmy w nrze 133/134 „Znaku".*

REDAKCJA

Do Czytelnika „Znaku"

Rzym-Paryż, w październiku 1965.

Drogi Czytelniku!

Gdy dostał się w Twe ręce podwójny numer 133/134 „Znaku", może przeczytałeś między innymi naszą *Rozmowę o filozofii w okresie Soboru.* W tym wypadku jest możliwe, że pytałeś siebie, nie mogąc wprost zapytać o to Redakcji, z którego miejsca książki zaczerpnięte są ogłoszone z niej fragmenty, co je poprzedza, co w nich jest opuszczone, co po nich następuje i co wobec tego mówią o całości książki, o jej treści, o jej sensie. Widocznie Redaktorzy „Znaku" są tak zapracowani (los to dziś wszystkich), iż nie znaleźli już czasu, by zaopatrzyć tłumaczenie fragmentów naszej książki takim czy innym słowem wyjaśnienia. Po przyjacielsku więc wyręczyć ich w tym chcą wobec tego ex post sami autorzy.

Jak wiesz, jednemu z nich dane było przysłuchiwać się w końcu listopada 1964 r. ostatnim dyskusjom III-ciej sesji. Zahaczały one właśnie o filozofię, a budziły niestety mocne niepokoje. Podjęli więc ich temat w prywatnej rozmowie. A potem wydało się im, iż może miało by pewne znaczenie dla przeobrażeń dokonujących się w Kościele pod wpływem Soboru zamienić ich rozmowę z prywatnej na publiczną i ogłosić ją w jakimś światowym języku, np. po francusku. Ponieważ zaś swe własne w tej mierze myśli zawdzięczają w szczególnie dużym stopniu przemyśliwaniu książek Gilsona, i Maritaina, zadedykowali tę *Rozmowę o filozofii* owym dwu wielkim tomistom świeckim. A prof. Olivier Lacombe, sam uczeń Maritaina, zgodził się napisać słowo wstępne.

Rozmowa wychodzi w istocie rzeczy od pytania, czym jest filozofia sama w sobie i czym wobec tego jest dla Kościoła i dla świata. W trakcie zaś niej okazuje się, że jest wiele postaw w stosunku do filozofii, wiele jej koncepcji i wiele „systemów". Mimo jednak tej historycznej w i e l o ś c i filozofii (w liczbie mnogiej) faktem jest istotna j e d n o ś ć filozofii (w liczbie pojedynczej), o której świadczy jej odwieczna problematyka. Zasadnicze pytania filozoficzne są wciąż te same. Stają przed każdym pokoleniem i przed każdym myślącym człowiekiem. A odpowiadająca na nie filozofia, filozofia wieczysta, p h i l o s o p h i a p e r e n n i s, jest w istocie swej p r z y r o d z o n ą k o n t e m p l a c j ą b y t u. Przyrodzoną, gdyż istnieje obok niej i kontemplacja nadprzyrodzona: teologia (nie mówiąc już o mistyce w ścisłym tego słowa znaczeniu). Nie zastępuje ona jednak filozofii. Wprost przeciwnie, potrzebuje jej, by się na niej oprzeć i nią posłużyć. *Philosophia ancilla theologiae.* Jeśli jednak Kościół potrzebuje filozofii, by dać swym wiernym *preambula fidei* i by rozwijać przy jej pomocy swą teologię, to w pewnym sensie jeszcze bardziej potrzebuje jej „świat", gdyż refleksja filozoficzna jest jedyną drogą, którą umysł ludzki może, poza Objawieniem, dotrzeć do Boga i stworzyć w ten sposób podstawę do naturalnej religii i naturalnej moralności, zastępujących religię i moralność objawione i przygotowujących do nich. Oto w wielkim skrócie część pierwsza rozmowy, kończąca się wskazaniem tego wszystkiego, co filozofia daje, a ściślej mówiąc może i powinna dawać, światu i Kościołowi.

W większym lub mniejszym stopniu Kościół zdawał sobie z tego sprawę zawsze. Toteż tworząc i utrzymując swe szkoły, których potrzebuje tak dla kształcenia wiernych jak dla formowania kleru, zapewnia w nich nauczanie filozofii. Pytanie jednak, czy nauczanie to odpowiada z jednej strony naturze filozofii, a z drugiej uprzednio stwierdzonym potrzebom świata i Kościoła. Dokładne zbadanie sprawy prowadzi do wniosków niepocieszających. Istnieją uni-

wersytety katolickie, studia zakonne, wydziały i instytuty filozoficzne, seminaria duchowne, gdzie nauczana jest przez szereg lat filozofia, a nawet — we Francji — szkoły średnie z bardzo szerokim programem studiów filozoficznych. Ale... Właśnie ale! Kierownictwo wszystkich tych szkół jest wyłącznie w rękach duchownych, którzy, nawykli do metod szkolenia teologicznego, przenoszą je mimo woli w dziedzinę filozofii, której natura jest tymczasem zasadniczo odmienna. Skutkiem tego nauczanie filozofii w szkołach katolickich wpada z jednej strony w dogmatyzm, z drugiej w historycyzm. Albo wyucza się „tez" filozofii chrześcijańskiej, albo wykłada się to, co napisał Augustyn, Tomasz Szkot, Suarez lub inny „doktor Kościoła". (Brak przy tym niejednokrotnie seminariów, zakładów, asystentów, odpowiednio napisanych podręczników, wydawnictw, stypendiów, wyjazdów za granicę, ogólniej „wymiany kulturalnej międzynarodowej" w ramach Kościoła itd.). Czy nie trzeba by wobec tego wciągnąć nie tylko do nauczania ale i do organizowania szkolnictwa katolickiego świeckich? Czy nie jest równocześnie konieczne przemyślenie od podstaw koncepcji uniwersytetu katolickiego i w jego ramach wydziału filozoficznego?... A w każdym razie nauczanie filozofii nie może być ani dogmatyczne ani historycystyczne. Oto znów w wielkim skrócie treść i konkluzja drugiej części rozmowy.

Ale w takim razie, czy jest w tym nauczaniu katolickim filozofii miejsce na św. Tomasza? Oto podstawowe pytanie części trzeciej, z której zostały zaczerpnięte początkowe i końcowe fragmenty.

*

Szkoda, że nie zostało zaznaczone wyraźnie — gwiazdka na stronie 953 nie jest „jednoznaczna": nie wiadomo, czy pochodzi od autorów czy od Redakcji — że w tym miejscu została opuszczona duża partia rozmowy analizująca trzy główne postacie współczesnego tomizmu, pogłębiającą krytykę tomizmu tradycjonalnego i neotomizmu, odpierająca szereg zarzutów pod adresem tomizmu egzystencjalnego, zwłaszcza jakoby powstał pod wpływem egzystencjalizmu (Gilson i Maritain jak najkategoryczniej stwierdzają wcześniejszość i całkowitą niezależność ich egzystencjalnej interpretacji tomizmu od lektury egzystencjalistów, interpretacji kontynuującej Suttona, Sylwestra z Ferrary czy Banesa) i pokazująca wreszcie organiczny związek filozofii tomaszowej, jej metafizyki, antropologii i etyki, dla postępu w świecie i odnowy w Kościele. Szkoda też, że opuszczony został ostatni ustęp zakończenia, które bezeń jest nie tylko niepełne, ale i nieco — nieco istotnie — zmienione. A brzmi on tak:

„SWIEŻAWSKI: To prawda. Ale też trzeba być świadomym niebezpieczeństwa, które grozi refleksji filozoficznej, niebezpieczeństwa, które jest szczególnie poważne w chwili takiej jak obecna, gdy na Soborze rozgrywają się losy Kościoła, jego *aggiornamento*, jego odnowy, a wraz z losami Kościoła losy świata, za który Kościół jest odpowiedzialny. W olbrzymim, gigantycznym gmachu filozofii wieczystej są elementy mniej i więcej istotne. Tragedia współczesna polega na tym, że nie są dostatecznie rozwijane właśnie te dyscypliny filozoficzne, że nie są stawiane wprost te wielkie pytania, które są filozoficznie najważniejsze. Dlatego to Kościół powinien przypomnieć, nie tylko chrześcijanom, lecz i całemu światu, że zbawienie kultury ludzkiej w jej całości zależy od tego, by nigdy nie tracić z oczu znaczenia mądrości metafizycznej, filozofii bytu i w następstwie tego dzieła św. Tomasza, tego ostatniego wielkiego metafizyka ludzkości, który zostawił nam jakże godny podziwu przykład kontemplacji bytu".

Na koniec jeszcze dwie drobne uwagi w związku z tłumaczeniem. Mowa jest o 700 latach niepowodzeń (*avatars*) a nie metamorfoz tomizmu. I ewentualna „klęska" św. Tomasza na Watykanie II byłaby jeszcze jednym jego niepowodzeniem a nie metamorfozą. Na stronie zaś 953, w wierszu 12 od góry, „jak to słusznie zauważył J. Maritain" zostało w sposób zmieniający sens przestawione z końca zdania na początek. Maritain mówi mianowicie nie o tym, iż nie ma więcej przyczyn do pójścia za św. Tomaszem niż za jakimkolwiek innym filozofem, ale o tym, iż każda prawda, przez któregokolwiek filozofa dostrzeżona, i przez innych powinna być uznana.

Tym niemniej autorzy pragną Cię, Czytelniku drogi, zapewnić, iż pozostają Redakcji „Znaku" bardzo wdzięczni za udostępnienie choćby części ich myśli bezpośrednio środowisku polskiemu. Wdzięczni są i Tobie, że chcesz ich czytać. A będą Ci jeszcze wdzięczniejsi, gdy włączysz się do rozmowy.

Vale!

Jerzy Kalinowski
Stefan Swieżawski

SOMMAIRE

ESQUISSE DU DEVELOPPEMENT DE L'ORGANISATION DE L'EGLISE CATHOLIQUE EN POLOGNE

I

II

III

Chronique

ZARYS ROZWOJU ORGANIZACJI KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W POLSCE

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Cena zł 24.—
Zeszyt podwójny